LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2761depa

"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Jubileo del año 2000: ¿centralidad de la Iglesia o de los oprimidos? 1
Giulio Girardi
• Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación 8
Juan-José Tamayo-Acosta
• La tierra en tiempos de la globalización 21
Roy H. May
• Por un paradigma alternativo ante un neoliberalismo sin perspectiva 26
Wim Dierckxsens
• Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas. Es tiempo de revertir el curso de la historia 33

Jubileo del año 2000: ¿centralidad de la Iglesia o de los oprimidos? [1]

Giulio Girardi

El proyecto de celebrar el V centenario del "descubrimiento de América" y de la "primera evangelización" de aquel continente suscitó en su momento

[1] Quiero dedicar estas páginas a la memoria de Monseñor Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, amigo y defensor de los indios, cuyo testimonio profético les recuerda a las iglesias el sentido evangélico del jubileo y les alumbra los caminos del Tercer Milenio.

SAN JOSE - COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1998

Nº 76

MARZO
ABRIL

reacciones fuertemente polémicas, especialmente por parte de los pueblos indígenas, pero también de otros sectores de la opinión pública latinoamericana y mundial: surgió así la campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular.

Porque desde el punto de vista de los pueblos indígenas, el proyecto aquel no era inocente sino que reflejaba una cultura de dominación, ya sea en la interpretación del pasado, ya sea en las perspectivas de futuro.

Ahora, la tesis que quiero someter hoy a la reflexión es que el proyecto de jubileo, elaborado por la iglesia católica institucional y presentado principalmente en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*[2], es también la expresión de una ideología, la misma que ha inspirado la celebración de la "primera evangelización de América". El Jubileo 2000 y su preparación tendrán entonces que provocar, en la iglesia y la sociedad, una lucha ideológica no menos significativa que la del V centenario, en la que volverán a contraponerse dos puntos de vista sobre la historia y dos concepciones del cristianismo. Sin embargo, es muy probable que, para este combate, los llamados a la movilización no vendrán de los pueblos periféricos sino de los cristianos europeos, más directamente involucrados en las celebraciones.

Para entender desde adentro el proyecto jubilar de Karol Wojtila, es esencial referirse al lugar antropológico y teológico en el cual él se ubica para leer la historia: la iglesia católica romana, considerada como el espacio privilegiado de la presencia y la manifestación de Dios. Analizar y evaluar este proyecto en una perspectiva evangélica significa, en cambio, enfocarlo, como lo hicimos para el proyecto del V centenario, desde el punto de vista de los pueblos oprimidos, y en primer lugar de los indígenas, valorando la coincidencia significativa y providencial entre la transición del segundo al tercer milenio y el decenio internacional de los pueblos indígenas, proclamado por las Naciones Unidas (1994-2004).

Queremos aquí comparar estas dos concepciones del jubileo (y, por supuesto, del cristianismo) para invitar a los creyentes tomar partido entre ellas, como tuvieron que hacerlo en el año 1992 entre las dos lecturas del V centenario.

1. El jubileo, reafirmación de la centralidad de la iglesia

La concepción del jubileo propuesta por Juan Pablo II está sintetizada en las primeras páginas del documento:

> ...*los dos mil años del nacimiento de Cristo... representan un Jubileo extraordinariamente grande* no sólo para los cristianos, sino indirectamente para toda la humanidad, dado el papel primordial que el cristianismo ha jugado en estos dos milenios. Es significativo que el cómputo del transcurso de los años se haga casi en todas partes a partir de la venida de Cristo al mundo, la cual se convierte así en el *centro* del calendario más utilizado hoy. ¿Acaso no es también esto un signo de la incomparable aportación que para la historia universal ha significado el nacimiento de Jesús de Nazaret? (n. 15).

Esta presentación incluye esencialmente dos afirmaciones:

1ª El jubileo del 2000 es un momento culminante en la historia humana y cristiana.
2ª El jubileo del 2000 tiene que ser una solemne reafirmación de la centralidad de Cristo, del cristianismo y de la iglesia católica romana en la historia.

1.1. El jubileo del 2000, momento culminante en la historia humana y cristiana

Es interesante analizar, en la perspectiva del Papa, la relación entre el jubileo y el conjunto de la historia. Este acontecimiento es para él una clave hermenéutica de todo su pontificado, como afirma explícitamente: "la preparación del *Año 2000 es casi una de sus claves hermenéuticas*"(n. 23). Juan Pablo II se refiere al jubileo del 2000 desde su primer documento, la carta encíclica *Redemptor hominis*, y sobre este tema vuelve después muchas otras veces, sobre todo en la encíclica *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986) (n. 23).

Sin embargo, el Papa extiende este criterio hermenéutico a toda la historia, convencido de que *"en la historia de la Iglesia cada jubileo es preparado por la divina Providencia"* (n. 17). Concretamente,

> ...*el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima* del Jubileo del segundo milenio (n. 18).

Esta preparación se desarrolla con "la *serie de Sínodos*", que han seguido el Concilio Vaticano II: "Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos", cuyo "tema de fondo es ...el de la nueva evangelización" marcado "por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo" (n. 21).

En esta preparación,

> ...esperan al *ministerio del Obispo de Roma* tareas y responsabilidades específicas. En esta línea han actuado de algún modo todos los Pontífices del siglo que está por acabar (n. 22).

[2] *Carta apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles como preparación del Jubileo del año 2000*, 10 de noviembre de 1994.

Además se le reconoce

> ...un papel propio [a] las *Iglesias particulares*, que con sus jubileos celebran etapas significativas de la historia de salvación de los diversos pueblos (n. 25).

Estos jubileos celebran en las distintas regiones del mundo el inicio de la evangelización: y es particularmente significativa para nosotros la continuidad que el Papa afirma entre el V centenario de la evangelización de América Latina y el segundo milenio de la Encarnación (n. 25). "En la perspectiva de la preparación del Año 2000", Juan Pablo II sitúa también "los *Años Santos* celebrados en el último período de este siglo" (n. 26). Particular atención le dedica al Año Mariano 1987/88, que "*fue como una anticipación del Jubileo*, incluyendo en sí mucho de lo que se deberá expresar plenamente en el Año 2000" (n. 26). Su importancia procede también de que "precedió de cerca a *los acontecimientos de 1989*", en los cuales "operaba con premura materna la mano invisible de la Providencia" (n. 27).

> Las múltiples celebraciones jubilares de estas Iglesias y de las Comunidades que en ellas reconocen el origen de su apostolicidad evocan el camino de Cristo en los siglos y contribuyen también al gran Jubileo del final del segundo milenio. Vista así, toda la historia cristiana aparece como un único río, al que muchos afluentes vierten sus aguas. El Año 2000 nos invita a encontrarnos con renovada fidelidad y profunda comunión *en las orillas de este gran río:* el río de la Revelación, del Cristianismo y de la Iglesia, que corre a través de la historia de la humanidad (n. 25).

En una palabra, la centralidad histórica que Juan Pablo II le atribuye al jubileo del 2000 se funda en que él representaría un momento culminante en la evangelización del mundo. Esta convicción es la que le permite afirmar:

> En cuanto al *contenido, este Gran Jubileo* será, en cierto modo, igual a cualquier otro. Pero, al mismo tiempo, será diverso y más importante que los anteriores (n. 16).
>
> La Puerta Santa del Jubileo del 2000 deberá ser simbólicamente más grande que las precedentes, porque la humanidad, alcanzando esta meta, se echará a la espalda no sólo un siglo, sino un milenio (n. 33).

Si es bastante claro, aunque discutible, el fundamento objetivo de la centralidad que el Papa le atribuye al cristianismo en la historia de la humanidad, es menos evidente el fundamento de la centralidad histórica del próximo jubileo: no es fácil entender por qué los múltiples acontecimientos evocados desembocan en el año 2000 y sobre qué base se les atribuye la función providencial de "preparar" aquella celebración, reconociéndola como momento culminante en la historia de la evangelización. Resulta difícil excluir la hipótesis de que Juan Pablo II proyecte sobre esta interpretación de los hechos la convicción personal de que su pontificado tiene, en el plano providencial, un papel histórico central, por ser llamado a guiar la iglesia hacia el Tercer Milenio.

1.2. El jubileo del 2000, celebración de la centralidad histórica de Cristo y de la iglesia católica romana

El carácter fundamental del jubileo del 2000, para Juan Pablo II, es la celebración de la centralidad de Cristo, y por eso mismo del cristianismo y de la iglesia católica romana en la historia. Es propio de la teología de la cristiandad afirmar el vínculo estrecho entre la centralidad histórica de Cristo y la del cristianismo, identificado con la iglesia católica romana.

> El Jubileo del Año 2000 quiere ser una gran *plegaria de alabanza y de acción de gracias* sobre todo por el *don de la Encarnación del Hijo de Dios y de la Redención* realizada por El... [Además] por el *don de la Iglesia*, fundada por Cristo como "sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (n. 32).

Para Juan Pablo II, las etapas fundamentales de la historia están marcadas en cada pueblo y continente por el "camino de Cristo", es decir de la evangelización. Esta sería siempre un gran progreso, aún más un nuevo nacimiento, como en el caso de América Latina. En ningún momento se menciona el hecho de que la evangelización ha coincidido a menudo con la conquista y la colonización; que por lo tanto ella no fue entonces un anuncio de liberación, sino un instrumento de dominación y expoliación de los pueblos. Ninguna referencia se hace, en el balance de los dos milenios, al papel histórico cumplido por el cristianismo en la legitimación de las relaciones de dominación, y por ende en la génesis de la división actual del mundo.

Es cierto que, según el Papa, el jubileo es un llamado al arrepentimiento. Este, sin embargo, no tiene como objeto los pecados y errores de la iglesia, sino de sus hijos (ns. 33, 34, 35, 36). Por lo demás, las culpas de los cristianos consisten sobre todo en haber desobedecido al magisterio de la iglesia y desconocido su doctrina social (n. 36). Así es que "las debilidades de tantos hijos" de la iglesia, "han desfigurado su rostro" (n. 35) pero no cuestionan su santidad, fundada en la "incorporación a Cristo" (n. 33). También

> ...la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con *métodos de intolerancia e incluso de violencia* en el servicio a la verdad (n. 35);

o "*la falta de discernimiento*, que a veces llega a ser aprobación... frente a la violación de fundamentales

derechos humanos" (n. 36); o "la corresponsabilidad... *en graves formas de injusticia y de marginación social*" (n. 36), se atribuyen a los "hijos de la iglesia" y no se vinculan a la histórica alianza entre el trono y el altar, y por consiguiente a la misma concepción de la evangelización [3].

1.3. Hacia una "nueva evangelización" y un ecumenismo romanocéntricos

Es evidente, a partir de estas premisas, que la "nueva evangelización" propugnada por el Papa para el Tercer Milenio se mantendrá en una continuidad fundamental con la historia que él llama a celebrar. Así, el primer año de la preparación quinquenal tendrá como tema *"Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre"* (n. 40) y como guía el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 42). En el segundo año, al hablar del Espíritu Santo considerado *el agente principal de la nueva evangelización* (n. 45), se procurará descubrir su presencia

> ...que actúa en la Iglesia tanto sacramentalmente, sobre todo por la *Confirmación*, como a través de los diversos carismas, tareas y ministerios que El ha suscitado para su bien (n. 45).

La acción del Espíritu se invoca especialmente para fundamentar la autoridad de los apóstoles (n. 45) y para suscitar "un más vivo sentido del valor de la obediencia eclesial" (n. 47).

Por fin, las celebraciones del jubileo expresarán simbólica y realmente la centralidad de Cristo y de la iglesia romana:

> Siendo Cristo el único camino al Padre, para destacar su presencia viva y salvífica en la Iglesia y en el mundo, se celebrará en Roma, con ocasión del Gran Jubileo, *el Congreso eucarístico internacional* (n. 55).

El eclesiocentrismo católico influye necesariamente sobre la manera en que se conciben las relaciones con las otras confesiones cristianas y las otras religiones. Si bien es cierto para el Papa que el ecumenismo ha de ser una dimensión esencial de las celebraciones jubilares, también es cierto que él no puede cuestionar la superioridad del catolicismo.

De esta forma, al recorrer a grandes rasgos la historia de la evangelización, el Papa se refiere casi de modo exclusivo a la iglesia católica. Hace una rápida alusión a las iglesias orientales, pero quedan por completo ausentes de su panorama las iglesias evangélicas. Además, al interpretar el Antiguo Testamento y los jubileos ahí celebrados esencialmente como preparación y anuncio de la venida de Cristo, perjudica de manera seria el encuentro con los judíos.

Por lo que concierne a las religiones no cristianas, en particular el budismo y el hinduismo, el Papa considera importante el encuentro con ellas. No obstante aclara:

> Existe pues la urgente necesidad de un Sínodo, con ocasión del Gran Jubileo, que ilustre y profundice la verdad sobre Cristo como único Mediador entre Dios y los hombres, y como único Redentor del mundo, distinguiéndolo bien de los fundadores de otras grandes religiones, en las cuales también se encuentran elementos de verdad, que la Iglesia considera con sincero respeto, viendo en ellos un reflejo de la Verdad que ilumina a todos los hombres. En el 2000 deberá resonar con fuerza renovada la proclamación de la verdad: *Ecce natus est nobis Salvator mundi* (n. 38).

Desde las primeras páginas de la carta, el Papa había indicado el fundamento de la superioridad del cristianismo sobre todas las otras religiones: el hecho de que su Fundador es el mismo Dios.

> Encontramos aquí *el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones*, en las que desde el principio se ha expresado *la búsqueda de Dios por parte del hombre*. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre... (n. 6).

El eclesiocentrismo no influye sólo en el contenido del jubileo sino también en la forma de su celebración. En esta perspectiva pues, el centro de las celebraciones viene a ser la afluencia a Roma de los fieles de todo el mundo. Se prevé para el año 2000 la llegada de treinta a treinticinco millones de peregrinos, con un promedio de cien mil al día: la peregrinación más multitudinaria de la historia. Quizás un acontecimiento espiritual, pero indudablemente un acontecimiento turístico de enorme peso económico y político que acabará por prevalecer, ya sea en el esfuerzo de organización, ya sea en la imagen que el jubileo proyectará a la opinión pública. y en consecuencia en el proyecto de "nueva evangelización" que realizará.

Si la celebración del V centenario de la evangelización de América fue marcada por la alianza entre la iglesia católica y las grandes potencias del Norte y por la concepción de la evangelización vinculada a esta alianza, la celebración del jubileo del 2000 será marcada a su vez por la alianza entre la iglesia católica y las fuerzas económicas y políticas involucradas en este fabuloso negocio y por la concepción de la evangelización vinculada a esta alianza.

---

[3] La sensibilidad de la curia romana al tema del arrepentimiento, y por consiguiente a la autocrítica, se expresa en las tareas atribuidas a la comisión teológico-histórica (una de las ocho comisiones vaticanas que preparan el jubileo) que, según su presidente, el padre Georges Cottier O. P., tendrá que "alumbrar las páginas obscuras de la historia de la iglesia, para que, según el espíritu de la metánoia (conversión), se pida perdón". Habrá que seguir con mucha atención los trabajos de esta comisión, para ver si se limitará a denunciar errores y crímenes de "ciertos cristianos" o tendrá el valor de reconocer la responsabilidad de la propia institución eclesiástica y del pontificado romano; y por lo tanto, de dirigirle a la misma iglesia, a la curia romana y al supremo pontificado, el llamado a la conversión.

Entonces, el eclesiocentrismo que atraviesa el proyecto wojtyliano de jubileo engendra en él una serie de contradicciones. Pretende ser un tiempo de penitencia y conversión, sin embargo al exaltar el modelo de evangelización desde el poder político y económico, legitima las relaciones de dominación que él ha favorecido y por lo tanto la civilización colonialista occidental, llamada cristiana. Pretende impulsar un movimiento ecuménico, pero sin cuestionar la centralidad y superioridad del catolicismo sobre las otras confesiones y religiones.

2. El jubileo, movilización para la liberación de los oprimidos

2.1. El jubileo en la historia de Israel y en la perspectiva de Jesús

El jubileo cristiano pretende inspirarse en la tradición bíblica y sobre todo en el mensaje de Jesús. El Papa recuerda que en el Antiguo Testamento (como se lee en Lv. 25 y en Dt. 15, 1-11) el jubileo era un tiempo dedicado de manera particular a Dios, en el cual se dejaba descansar la tierra, se tenía que liberar a los esclavos judíos, y remitir todas las deudas. Se proclamaba

> ...la "emancipación" de todos *los habitantes necesitados de liberación*. En esta ocasión cada israelita recobraba la posesión de la tierra de sus padres, si eventualmente la había vendido o perdido al caer en esclavitud (n. 12).

Luego, "el *año jubilar debía devolver la igualdad entre todos los hijos de Israel*", y restablecer entre ellos la justicia social. Esto suponía un gobierno y una legislación orientados a proteger a los más débiles, garantizando sus derechos contra la arrogancia de los ricos (n. 13).

Sobre este trasfondo se entiende la profunda reinterpretación del jubileo propuesta por Jesús, cuando se presenta al pueblo de Nazaret citando el pasaje de Isaías.

> El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor (Lc. 4,16-19).

En la perspectiva de Jesús, entonces, el jubileo es un tiempo de liberación integral, que expresa la sustancia de su misión.

Sin embargo, es difícil encontrar el reflejo de este planteamiento en la concepción wojtiliana del jubileo. En ella, el eclesiocentrismo eclipsa el punto de vista de los oprimidos. La evangelización que celebra y que pretende promover ha perdido cualquier relación con la liberación social; al contrario, se encuentra a menudo en contradicción con ella, convirtiéndose en legalización de la esclavitud. Además, ella ha perdido toda relación con el rescate de las tierras y se convierte a menudo en la justificación de la expropiación.

Así el carácter penitencial del jubileo se espiritualiza, y se expresa en un otorgamiento de indulgencias más amplio que en otros períodos. Desaparece el objetivo primario del jubileo bíblico de restablecer la igualdad entre los hijos de Israel, y en cambio asume un papel central el proyecto eclesiocéntrico de la unidad de los cristianos.

Por cierto, en las preocupaciones del Papa está presente la referencia a los pobres y marginados, objeto de una opción preferencial de la iglesia:

> Se debe decir ante todo que el compromiso por la justicia y por la paz en un mundo como el nuestro, marcado por tantos conflictos y por intolerables desigualdades sociales y económicas, es un aspecto sobresaliente de la preparación y de la celebración del Jubileo (n. 51).

No obstante, esta sincera preocupación no elimina la distancia entre el jubileo de la iglesia romana y el de la Biblia; entre el jubileo proclamado por el Papa y el proclamado por Jesús. En primer lugar, porque la referencia a los pobres y marginados ya no se encuentra en el centro del jubileo, sino que viene a ser un aspecto secundario, del cual el documento papal se ocupa apenas al final, cuando explica el contenido del tercer año de preparación. Además, esta referencia, que no habla de liberación de los esclavos, ha perdido la carga socialmente subversiva que la caracterizaba en la concepción bíblica, y sobre todo en el jubileo proclamado por Jesús.

2.2. Para un jubileo celebrado desde el punto de vista de los pueblos indígenas insurrectos

Quiero ahora adelantar una propuesta, que pretende rescatar el sentido originario, penitencial y liberador del jubileo, y devolverle a la opción por los pobres su papel central en la caracterización del evento. La idea brota de la coincidencia entre la transición del II al III milenio y el decenio internacional de los pueblos indígenas, proclamado por las Naciones Unidas (10 de diciembre de 1994-10 de diciembre de 2004). La propuesta es la de enfocar la transición del II al III milenio desde el punto de vista de los pueblos indígenas, que emergen a la conciencia y la dignidad de sujetos.

En 1992, ya lo hemos recordado, muchas personas, grupos, movimientos, comités, se movilizaron para rechazar las celebraciones del V centenario de la conquista y la evangelización y en particular la ideolo-

gía que las inspiraba, la de los conquistadores y dominadores. Este rechazo conllevaba la valoración del punto de vista de los pueblos indígenas sobre aquellas hazañas y sobre el conjunto de la historia. Me parece igualmente urgente un análisis de la ideología que inspira el proyecto de celebración del milenio, entendido como exaltación de los 2000 años de civilización cristiana. Porque no se puede separar el juicio sobre los 500 años del juicio sobre los 2000 años. La conquista y las conquistas generadoras de la modernidad son el desemboque natural de una ideología y una práctica imperiales, que han marcado de cabo en cabo toda nuestra era.

Por cierto, el imperialismo no marca únicamente la era cristiana, sino que en esto ella se limita a prolongar ideologías y prácticas anteriores. Sin embargo, éste es, para los creyentes, el corazón del problema que los angustia: ¿por qué el cristianismo no ha cambiado la historia? ¿Por qué no ha logrado quebrar la ley del más fuerte, sino que se ha doblegado ante ella? ¿Por qué el mensaje liberador lanzado por Jesús se ha convertido tantas veces, en la interpretación propuesta por las iglesias, en un llamado al sometimiento y la resignación? ¿Es legítimo pensar que el cristianismo no ha cambiado el mundo porque el mundo ha cambiado al cristianismo?

Interrogarse acerca del sentido de los dos milenios pasados quiere decir intentar una evaluación de la civilización occidental cristiana y, por consiguiente, también de la evangelización. Interrogarse acerca de las perspectivas del tercer milenio quiere decir preguntarse si él tiene que representar un desarrollo coherente de los dos primeros o si no se impone, con respecto a ellos, una ruptura y una inversión de tendencia.

Afirmar, en este contexto, nuestra identificación con los pueblos indígenas significa asumir su punto de vista para evaluar la historia pasada y proyectar la historia futura; asumir el punto de vista de los excluidos de nuestra civilización y no el de los dominadores. Una opción de civilización que no se puede separar de una opción de vida.

Enfocar el jubileo desde el punto de vista de los excluidos significa rescatar su sentido originario, penitencial y liberador, redescubrir su carga subversiva. Significa, para las iglesias, relanzar el mensaje de Jesús comprometiéndose al lado de los pueblos indígenas y de todos los oprimidos del mundo en su lucha liberadora, esto es en su esfuerzo por afirmarse como sujetos históricos. Significa denunciar con valentía el crimen y el pecado estructurales de la marginación de las grandes mayorías de la humanidad y la ideología liberal que los inspira. Significa, por tanto, poner en el centro de la movilización jubilar no la unidad entre las iglesias, sino la solidaridad entre los pueblos y continentes; una reconciliación que no transforme tan sólo las relaciones interpersonales, sino principalmente las relaciones estructurales entre el Norte y el Sur del mundo.

Significa además luchar para que los países ricos remitan la deuda de los pobres, que se ha convertido en el instrumento más mortífero de explotación y dominación; aún más, para que reconozcan su propia deuda histórica con ellos y se comprometan en pagarla. Significa, por fin, apoyar a los pueblos indígenas en la lucha que llevan para recuperar la tierra de sus padres, violentamente secuestrada por los conquistadores de ayer y de hoy.

2.3. El jubileo del 2000, tiempo de conversión para las iglesias

Enfocar el jubileo desde el punto de vista de los pueblos indígenas les impone también a las iglesias reconocer la responsabilidad en la génesis de una civilización genocida no sólo de los cristianos, sino de las iglesias como tales y de su práctica evangelizadora, cuestionando entonces el proyecto jubilar de autocelebración y comprometiéndose en cambio en el camino de la conversión. Les impone entonces asumir hoy, hasta las últimas consecuencias, la opción por los oprimidos, tomando partido al lado de los pueblos que han contribuido y contribuyen a someter; reconociendo ellas también, con respecto a aquellos pueblos, su deuda histórica, cultural y económica, y comprometiéndose a pagarla.

La celebración más cristiana del jubileo de parte de las iglesias sería la iniciativa de devolverles a los pueblos indígenas las tierras que les fueron arrebatadas por los conquistadores y colonizadores, y que forman parte ahora del patrimonio eclesiástico. En este sentido parece extremadamente importante valorar el testimonio, muchas veces desconocido o clandestino, de los sacerdotes y obispos que han tenido el valor de reconocer en la práctica esta deuda histórica de la iglesia y han empezado a pagarla, enfrentándose a la persecución no sólo de los terratenientes, los gobiernos, y las bandas paramilitares, sino también de sus hermanos en el sacerdocio y el episcopado y de la curia romana.

El anuncio de liberación lanzado por las iglesias al mundo no tendría ninguna credibilidad si ellas no tuvieran el valor de ratificarlo, como lo hizo Jesús, con su testimonio y su compromiso. Para todas las iglesias locales la celebración del jubileo sería más auténtica si destinaran al servicio de los oprimidos y de su liberación todos los recursos que iban a invertir en la organización de masivas peregrinaciones hacia el "Centro de la cristiandad". Porque el auténtico centro de la cristiandad es el Señor presente en la vida, el sufrimiento y la lucha de los oprimidos.

2.4. El testimonio profético y subversivo de Monseñor Proaño

En esta perspectiva asume un valor ejemplar la figura de Monseñor Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, quien consagró su vida a promover el protagonismo de los pueblos indios en la

sociedad y la iglesia, devolviéndoles el orgullo de ser indios, herederos de grandes culturas y religiones. Sin embargo, él no se limitó a un compromiso político y cultural sino que llegó a entregar las tierras de la diócesis a los indios, reconociendo su derecho histórico sobre ellas y considerando este gesto sencillamente una devolución.

Quiero recordar esta página gloriosa de la historia de la iglesia, con las palabras del mismo Proaño:

> En efecto, la población de la diócesis de Riobamba en sus dos tercios estaba compuesta por indígenas. Encontré que su situación era deplorable desde todo punto de vista: económico, social, educativo, político, religioso. Vivían en la más completa miseria; eran víctimas del desprecio de todo el mundo; se encontraban terriblemente marginados por la sociedad e inclusive por la iglesia. La Iglesia de Riobamba era dueña de extensiones considerables de tierra, como heredera de sistemas postcoloniales. Era una vergüenza. Pero la realidad era ésta.
> Con las autorizaciones eclesiásticas necesarias, la iglesia procedió mediante un largo proceso preparatorio a entregar gratuitamente 370 hectáreas de tierra a una cooperativa de familias indígenas, promovida por la misma iglesia.
> Poco tiempo después, cuando el gobierno de Ecuador de entonces dictó la primera ley de reforma agraria, la iglesia, mediante convenio, hizo entrega de una de sus propiedades más grandes, para que se llevara a cabo la reforma agraria entre miles de familias indígenas. Con el mismo objetivo, años más tarde, se desprendió del resto de sus propiedades.
> La iglesia de Riobamba purificó así su rostro, secularmente manchado con la marca de gran propietaria. Y así, con el rostro limpio, pudo ponerse del lado de "los más pobres entre los pobres" en su justa lucha por reivindicar su derecho a la tierra [4].

Las iniciativas de Proaño tuvieron un impacto concientizador y movilizador sobre los indios, empujándolos a reclamarles sus tierras a los otros terratenientes y obispos. De aquí la guerra que le declararon, por un lado, los terratenientes y, por el otro, los propios obispos. De aquí también las preocupaciones que el Vaticano manifestó con respecto a su orientación ideológica y pastoral, enviándole, en 1973, un visitador apostólico con el encargo de verificar las acusaciones de comunismo dirigidas contra él. Empezó de esta manera un proceso de "desproañización" que continuó y se fortaleció después de su muerte, y que pretende no sólo deslegitimar y bloquear sus iniciativas sino también destruir el mensaje evangélicamente subversivo de su pensamiento teológico y pastoral [5].

2.5. El jubileo, tiempo de apertura macroecuménica

De lo que se trata para las iglesias no es apenas de devolverles las tierras a sus legítimos propietarios, sino también de reconocer su responsabilidad en el genocidio cultural y religioso de los indígenas, y por ende de cuestionar honradamente la concepción de la evangelización que ha legitimado aquellos crímenes objetivos (sin por eso desconocer la buena fe y la entrega de muchos misioneros).

En este contexto, el ecumenismo del jubileo está llamado a realizar un salto de calidad. Primero, rebasando las fronteras de las iglesias para extenderse a todas las religiones comprometidas en la liberación de los hombres y de los pueblos, y muy especialmente a las religiones originarias de los pueblos indígenas. Segundo, estableciendo con ellas una relación de diálogo y reciprocidad, y abandonando el presupuesto de la superioridad y centralidad histórica del cristianismo. Tercero, poniendo de forma expresa entre los objetivos comunes la campaña por la devolución de las tierras a los pueblos indígenas de parte de las iglesias. Cuarto, sobre todo para las iglesias que tienen una fuerte presencia indígena, el ecumenismo supone la capacidad de reconocer y cuestionar su identificación histórica con la cultura europea y de renovarse promoviendo el papel protagónico de los propios indígenas, contribuyendo al rescate de sus culturas y religiones y abriéndose a su aporte: lo que significa transformarse en una iglesia india, promover una liturgia india, una lectura india de la Biblia, una teología india, etc. Para la iglesia universal, estas experiencias de iglesias locales representan un llamado radical a una conversión y movilización, coherentes con la opción por los oprimidos como sujetos.

Quiero concluir esta reflexión recordando las palabras pronunciadas por Monseñor Proaño en la cama, pocas horas antes de su muerte:

> Me viene una idea, me sobreviene una idea: de que la iglesia es la única responsable de la situación de opresión de los indios. ¡Qué dolor! ¡Qué dolor! Yo estoy cargando con este peso de siglos. ¡Qué dolor! ¡Qué dolor!

Este testamento es una provocación extraordinariamente eficaz a una relectura evangélica del jubileo, como llamado al arrepentimiento y la conversión para las iglesias y como anuncio de liberación para los pobres. ■

---

[4] *La iglesia de Riobamba y los derechos humanos*. Discurso pronunciado ante la Fundación Bruno Kreisky de Austria en julio de 1988, como agradecimiento por el premio otorgado por su defensa de los derechos humanos, publicado en *Monseñor Leonidas Proaño, Palabra viva*, No. 2, *Quinientos años de marginación indígena*. Quito, Fundación Pueblo Indio, Julio-agosto, 1989.

[5] Quisiera lanzar aquí un llamado a los cristianos de América Latina y de Europa comprometidos con la causa de los indígenas, para que, en el contexto del jubileo y de su preparación, colaboren en la defensa de este patrimonio de los pueblos indios y de la iglesia, contribuyendo a las celebraciones del décimo aniversario de su muerte (1998) y apoyando moral y materialmente a la Fundación Pueblo Indio del Ecuador, constituida por el propio Monseñor Proaño y heredera de su pensamiento (Ruiz de Castilla 216 y Sosaya; Apartado 17-03-16A; teléfono 529-361, fax 235-098, Quito, Ecuador; Directora Ejecutiva: Nidia Arrobo Rodas).

HACIA UN PARADIGMA TEOLOGICO UNIVERSAL EN CLAVE DE LIBERACION *

Juan-José Tamayo-Acosta

En el actual panorama teológico internacional hay una especie de consenso tácito entre los teólogos y las teólogas —con frecuencia transgredido, es verdad— que establece una división de tareas, temas y horizontes atendiendo a las áreas geoculturales y socioeconómicas de procedencia. En este reparto de tareas, a las teólogas y los teólogos del Primer Mundo les correspondería preferentemente dar respuesta a los desafíos que proceden de la cultura moderna, intentando dar razón de —y hacer creíble— la fe cristiana en una sociedad caracterizada por la increencia en sus diferentes manifestaciones: ateísmo, indiferencia religiosa, agnosticismo, etc.

El camino seguido por esta teología ya no es —como fuera otrora— el anatema, ni siquiera el enfrentamiento entre cosmovisiones ideológicas opuestas, sino el diálogo exigente y comprensivo, riguroso y fecundo, entre religión y cultura, cristianismo y secularización, fe, ciencia y razón, evangelio y modernidad, experiencia religiosa y existencia en el mundo. Ello no significa que sea ajena al fenómeno de la pobreza, del que se ocupa en su vertiente moral, pero no constituye su principal desafío. De ahí que pase por él como por brasas, sin apenas detenerse por considerar que no le afecta directamente.

Las principales disciplinas interlocutoras de la teología son la filosofía, la antropología y el psicoanálisis.

En la susodicha distribución de tareas, las teólogas y los teólogos del Tercer Mundo deberían centrarse en responder a los desafíos procedentes del mundo de la pobreza y de la injusticia, testimoniar la fe cristiana y dar razón de ella entre las mayorías populares empobrecidas, que presentan múltiples y a cuál más demacrados rostros: niños y niñas de la calle, prostitución infantil, campesinos sin tierra, mujeres doble o triplemente oprimidas, indígenas excluidos, negros marginados, personas desempleadas, etc. Una descripción certera de tal situación extrema nos la ofrecen la III Conferencia del episcopado latinoamericano celebrada en Puebla (México) en 1979 y la IV celebrada en Santo Domingo (República Dominicana) en 1992 [1]. Un porcentaje muy alto de esas mayorías empobrecidas es cristiano y vive su religiosidad a través de múltiples manifestaciones.

En ese contexto, las teólogas y los teólogos reflexionan sobre la relación intrínseca entre cristianismo y liberación, fe y lucha por la justicia, derechos humanos y derechos de los pobres, esperanza teologal y utopías históricas, salvación en Cristo y transformación social, amor y solidaridad, comunidad cristiana y fraternidad-"sororidad". Los temas bíblicos más presentes en el trabajo exegético y en la reflexión teológica son, entre otros: el Exodo, la denuncia profética, el cielo nuevo y la tierra nueva, el reino de Dios, la práctica de Jesús, la muerte de Jesús, la resurrección como utopía. La principal mediación son las ciencias humanas y sociales.

Es verdad que los contextos religiosos, culturales, sociopolíticos y económicos de unas y otras teologías son diferentes, pero ello no justifica hacer una división de planos y horizontes como la indicada, ya que supone parcializar la teología y dividirla en compartimentos estancos sin comunicación entre sí. Una división así corre el peligro de recluir a cada teología en su campo de reflexión, haciéndola insensible a los planteamientos de las otras.

Las siguientes reflexiones tienen como objetivo la búsqueda de *horizontes comunes* desde los que puedan reflexionar y en los que puedan encontrarse las diferentes teologías del Primero y del Tercer Mundo,

* Para su publicación, hemos dividido este artículo en dos partes. La segunda aparecerá en el próximo número de *Pasos*.

[1] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Puebla*. Madrid, PPC, 1979, No. 20; IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana* (Santo Domingo 12-18 octubre de 1992). Madrid, PPC, 1993.

sobre todo aquellas que quieran caminar por la senda de la liberación, manteniendo tanto el rigor metodológico de todo discurso religioso y su *pathos* profético, como la creatividad hermenéutica propia de cada teología conforme a la situación en que se lleva a cabo.

1. La verdad en imágenes

La religión, decía Hegel, es la verdad en imágenes. Lo mismo puede decirse de la teología, y muy especialmente en una época como la actual caracterizada por el pluralismo cultural y la fragmentariedad de la verdad. Un texto de Nietzsche resulta muy clarificador al respecto: "¿Qué es, entonces, la verdad? Una hueste ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfismos" [2]. Los filósofos, cree Nietzsche, son "idólatras de los conceptos", manejan "momias conceptuales" y nos engañan acerca del "mundo verdadero". Incurren con frecuencia en el fideísmo de la verdad, que consiste en confundir la verdad con "su fe". En consecuencia, más que defender la verdad, lo que hacen es imponer sus propias creencias. El filósofo alemán los ridiculiza diciendo que se ofrecen en "holocausto por la verdad", cuando en realidad son comediantes de feria [3].

La concepción nietzscheana de la verdad y su crítica de los filósofos como idólatras conceptuales es extensible a los teólogos.

Un correctivo al planteamiento puramente conceptual es la sugerente y original propuesta de una *teología metafórica* hecha por Sallie McFague en el marco de un nuevo paradigma teológico para una era ecológica y nuclear [4]. Dada la inadecuación de toda forma de dirigirse a Dios y de hablar de Dios, el discurso teológico sólo puede ser metafórico. La teología metafórica es heurística e imaginativa, es decir, explora metáforas alternativas, juega con imágenes nuevas, trenza nuevas ideas y crea nuevas perspectivas. Es, a su vez, desestabilizadora de las imágenes patriarcales y triunfalistas.

La teología metafórica es *experimental*. En tiempos de incertidumbre y de búsqueda, no es posible hacer teología a partir de definiciones últimas o de afirmaciones incuestionables. En tiempos de perplejidad intelectual como los presentes, la arrogancia no es buena consejera. El enrocamiento en un estilo autoritario de hacer teología deslegitima a ésta ante los nuevos climas culturales. La teología se sitúa más del lado del desarmado David que del gigante Goliat.

Es también *iconográfica*. Su principal característica es la riqueza de imágenes; pero no cualesquiera imágenes, sino aquellas que mejor sintonizan con las culturas de nuestro tiempo. "Los conceptos sin imágenes —asevera con razón McFague— son estériles" [5]. Tan pertinente observación quiebra la tendencia generalizada de la teología a acentuar la claridad conceptual a costa de la pluralidad y riqueza iconográficas. No debe olvidarse que en las creencias y las prácticas de las personas y de las comunidades religiosas influyen más las imágenes y los símbolos que los conceptos.

La teología metafórica ha de ser, asimismo, *pluralista*. Son necesarias muchas imágenes para expresar la riqueza de la experiencia religiosa, pues una sola no agota el misterio de Dios. Todas las imágenes son parciales. Además, la teología es una forma de reflexión entre otras, no la única, ni acaso la más importante. Volveremos sobre esta idea cuando hablemos del diálogo y la colaboración entre la teología y las otras disciplinas que se ocupan de la religión.

Cualquier consideración de la teología como totalidad conclusa e indivisa desemboca fácilmente en un discurso totalitario, pues de la totalidad a lo totalitario no hay más que un paso, y, en el caso de la teología, dicho paso se da con frecuencia. Y nada más lejos de la teología que un sistema cerrado donde la verdad quiera imponerse por la vía de una razón imperial falsamente universalista, por la de un autoritarismo dogmático o por la de la verificación empírica irrefutable.

La teología no puede ser una disciplina conclusa, cerrada sobre sí misma, segura de sí misma. Ha de ser interrogativa y creativa, ha de estar en actitud de búsqueda y de tanteo, de sospecha y de autocrítica permanente. Lo expresaba muy bien K. Barth en un texto antológico:

> El trabajo teológico se distingue de los otros —y en eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu— por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos que ya han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el *principio*... Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo [6].

2. El principio-misericordia

¿Qué tipo de saber es la teología? William Temple, antiguo arzobispo anglicano, dio del teólogo una definición mordaz y sarcástica: Es, dijo, una persona

---

[2] F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en su sentido experimental", en *Cuadernos Teorema* (Valencia) No. 36, pág. 9.

[3] Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1973.

[4] Cf. S. McFague, *Metaphorical Theology*. Filadelfia, Fortress Press, 1982; id., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander, Sal Terrae, 1994.

[5] Cf. S. McFague, *Modelos de Dios...*, *op. cit.*, pág. 80.

[6] K. Barth, *Introducción a la teología evangélica*. Barcelona, Ed. 62, 1965, págs. 152s. Tomo la cita de E. Vilanova, *Para comprender la teología*. Estella, Verbo Divino, 1992, pág. 21.

muy sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrado entre libros intentando dar respuestas exactísimas y precisas a preguntas que nadie se plantea.

Dicha idea se corresponde con la del teólogo que, según la escena imaginada por el filósofo danés Sören Kierkegaard, se presenta ante el tribunal de las acciones humanas en el juicio final. Dios le pregunta si se había preocupado ante todo del reino de Dios y de ayudar a sus hermanos. El profesor tuvo que responder negativamente. Pero enseguida matizó que sabía cómo se decía este versículo de la Biblia en nueve idiomas. El ángel de la trompeta que estaba al lado de Dios se enfureció y gritó al profesor: "¡Cuentista!". Y le dio tal bofetada que lo arrojó lejos del tribunal.

La teología entendida como "ciencia" está plagada de abstracciones que suelen considerarse condición necesaria para su cientificidad. A mayor abstracción, mayor cientificidad. A mayor concreción y aterrizaje en la realidad histórica, menor rigor científico. Según esa lógica, la praxis es ajena a la teología; pertenece, más bien, al campo de la moral o de la pastoral.

Una teología así es un saber inmisericorde que pasa de largo, sin detenerse ni preocuparse, ante el sufrimiento, como el sacerdote y el levita de la parábola del "Buen Samaritano". A este tipo de teología la calificó Hugo Assmann con toda razón, hace casi tres décadas, de "cínica" en un texto memorable que sigue teniendo hoy la misma vigencia —o quizá más que cuando fue escrito hace más de veinticinco años— y que cito a continuación:

> Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición [hoy son ya cuarenta millones, y la mayoría en el Tercer Mundo], no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante en el encuentro de Buenos Aires, "es necesario salvar a la teología de su cinismo". Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo [7].

Frente a esa concepción a-pática e im-pasible, hay que considerar la teología como conocimiento con virtualidades terapéuticas, conforme al modelo socrático del saber, capaz de cuidar, de sanar, en una palabra, de *salvar*. A la teología es perfectamente aplicable la afirmación de Epicuro sobre la filosofía: "Vana es la palabra del filósofo que no contribuya a aliviar, siquiera mínimamente, las penas y sufrimientos de los seres humanos".

Modernamente ha llenado de contenido la certera aseveración de Epicuro la pensadora francesa Simone Weil (1909-1943), muy cercana al cristianismo, tanto en su vida como en su filosofía [8]. Hablar de la vida de la pensadora francesa, afirma su amiga y biógrafa S. Pétrement,

> ...implica asimismo hablar de su obra. Porque la vinculación entre vida y pensamiento, en su caso, fue prácticamente total. Nadie ha acordado de manera más heroica sus actos con sus ideas [9].

S. Weil fue una intelectual a contra-corriente de los intelectuales de su tiempo, a quienes fustiga con severidad inusitada, ubicándolos del lado de los idólatras y de los burgueses y llamando la atención sobre la ausencia de compasión en ellos. Ella se torna paradigma de "intelectual compasiva". Siendo de familia acomodada, se encarnó entre los excluidos. Siendo una brillante estudiante, tuvo siempre la mirada puesta en los últimos de la fila social. Siendo una prestigiosa profesora de filosofía con un gran bagaje cultural, abandonó su cátedra y se puso a trabajar de peón para experimentar en su propia carne las duras condiciones de vida de la clase trabajadora. En la guerra civil española se alistó junto a los anarquistas como muestra de apoyo a la causa republicana, donde creía se encontraba la causa de la justicia y de la verdad.

La opción por los pobres, formulada tan nítidamente en los textos de S. Weil, se hace realidad en su vida de trabajadora manual. Antes de trabajar manualmente, confiesa la pensadora francesa,

> ...no había tenido experiencia de la desdicha, salvo de la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía muy bien que había mucha desdicha en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había constatado mediante un contacto prolongado [10].

Fue trabajando en la fábrica, confundida con la masa anónima, sigue confesando, cuando

---

[7] H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1973, pág. 40.

[8] Cf. S. Weil, *A la espera de Dios*. Madrid, Trotta, 1993 (prólogo de C. Ortega y prefacio de J. M. Perrin); id., *La gravedad y la gracia*. Madrid, Trotta, 1994; id., *Pensamientos desordenados*. Madrid, Trotta, 1995; id., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Barcelona, Paidós, 1995; id., *Echar raíces*. Madrid, Trotta, 1996. Entre los estudios sobre S. Weil, cabe citar: Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*. 1. *El silencio de Dios*. Madrid, Gredos, 1970, págs. 291-331; C. Revilla (ed.), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*. Madrid, Trotta, 1995; S. Plant, *Simone Weil*. Barcelona, Herder, 1997; S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*. Madrid, Trotta, 1997. La obra de Pétrement es la más extensa y completa biografía sobre la pensadora francesa (en la edición española tiene 734 páginas).

[9] S. Pétrement, *op. cit.*, pág. 12. "Sólo vivió 34 años, pero su manera radical de comprometerse con las penalidades de los hombres la condujo a luchar en los frentes más diferentes, defendiendo e identificándose siempre con los más desfavorecidos. Al mismo tiempo concibió una de las obras más sugerentes sobre cuestiones sociales y políticas, estéticas y espirituales", C. Ortega, "La vida indómita y radical de Simone Weil", en *El País*, "Babelia", 7. II. 1998, pág. 8.

[10] S. Weil, *A la espera de Dios*, *op. cit.*, pág. 40.

...la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas... He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces, me he considerado siempre una esclava [11].

En el terreno de la reflexión cristiana, uno de los teólogos que mejor ha captado y formulado la dimensión compasiva del quehacer teológico ha sido Jon Sobrino. Para él, la teología no puede limitarse a ser el frío y objetivo *intellectus fidei*, pasando de largo ante el sufrimiento ajeno causado por la situación inhumana e injusta de la pobreza. La teología ha de entenderse, más bien, como *intellectus amoris et misericordiae* que se hace cargo del sufrimiento de las víctimas desde la com-pasión, toma de partido por los derechos de los seres humanos y de los pueblos empobrecidos y denuncia proféticamente a quienes causan dicho sufrimiento. Según esto, no hay razón para concebir separadamente misericordia e *intellectus* como si se tratara de dos dimensiones paralelas o ajenas.

Para Sobrino, la categoría articuladora de la reflexión teológica es el *principio-misericordia* [12]. La misericordia no es sólo un sentimiento anímico que se mueve en la superficie y se queda en el plano de las obras piadoso-caritativas, sino que "informa todas las dimensiones del ser humano, la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y... la de la praxis" [13]. La misericordia constituye la actitud fundamental de todo ser humano cabal ante el sufrimiento ajeno, el principio histórico-salvífico absoluto y la práctica fundamental de Jesús de Nazaret. La práctica de la misericordia es constitutiva del conocimiento teológico. A su vez, el conocimiento teológico se orienta a la realización de dicha práctica.

La teología debe comprenderse desde la tríada fe-esperanza-amor. La teología, amén de *fides quaerens intellectum* y *spes quaerens intellectum*, es *amor quaerens intellectum*, es decir, teoría de una práctica misericordiosa erradicadora del sufrimiento. Pero la prioridad le corresponde al amor. Por ello, la inteligencia de la fe y de la esperanza se subordina a la *inteligencia del amor* [14].

[11] *Idem.*

[12] J. Sobrino, "Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia", en X Congreso de Teología, *Dios o el dinero*. Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1990, págs. 109-124; J. Sobrino, *El principio-misericordia*. Santander, Sal Terrae, 1992.

[13] J. Sobrino, "Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia", *art. cit.*, pág. 118.

[14] Cf. J. Sobrino, "¿Cómo hacer teología? La teología como 'intellectus amoris'", en *Sal Terrae* (1989), págs. 307-317.

3. Marginación y exclusión, lugar social de la teología

La cultura imperante, visible, noticiable, es la "cultura de la satisfacción", en expresión de J. K. Galbraith [15]. Las personas instaladas en ella consideran que se merecen su situación de bienestar y que los pobres, al ser culpables del estado de pobreza en que se encuentran, tienen bien merecida su situación de marginación. En consecuencia, la desigualdad social no es vista como erradicable y perjudicial, sino como necesaria y beneficiosa para la sociedad. Esta idea está cada vez más extendida.

Hoy, la sociedad, tanto en el Tercer Mundo como en el Primero, se estructura en dos mundos independientes y perfectamente separables —o mejor, separados—: el de dentro, formado por las personas y los grupos sociales que lo tienen todo y quieren más, viven en la opulencia y no se sienten saciados; y el de fuera, donde están las personas y los grupos excluidos, que carecen de todo y a quienes la lógica excluyente del sistema les cierra toda esperanza. Ese mundo crece vertiginosamente. La franja de la exclusión y de la marginación cada vez es mayor no sólo en los países subdesarrollados; también en los desarrollados, como demuestran los estudios socio-económicos de los organismos internacionales. A los excluidos se les considera ausentes e invisibles y, por ello, son irredentos.

La marginación y la exclusión sociales son el hecho más escandaloso de nuestro tiempo, el fracaso más clamoroso de los diferentes proyectos de desarrollo trazados por los grandes organismos internacionales, la prueba más fehaciente de la falacia que encierra la sociedad de bienestar que se quiere construir a nivel mundial, la negación más palmaria de la hermandad entre los seres humanos, el más rotundo fracaso de la ética de la alteridad, la prueba más fehaciente de la inmoralidad del capitalismo mundial en su modalidad neoliberal.

El elemento diferencial del fenómeno de la exclusión social hoy radica en que las personas, los colectivos y los pueblos excluidos son colocados *fuera* del sistema por los poderes dominantes, no tienen lugar en la sociedad, carecen de relevancia e influencia sociales, de poder para negociar, de capacidad de presión. No cuentan a efectos de derechos humanos y sociales o de satisfacción de las necesidades básicas, ni entran en los cálculos de los presupuestos generales de los Estados. La población de los excluidos es superflua, sobra en todos los sitios. Su misma vida se ve amenazada a diario. La causa principal de su lucha es la supervivencia.

En esta situación se encuentra una gran parte de la población del Tercer Mundo y numerosos sectores de población en los países desarrollados. La pecu-

[15] J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*. Barcelona, Ariel, 1992, 2a. ed.

liaridad de la exclusión a que el Primer Mundo somete al Tercer Mundo es descrita con gran lucidez y rigor por Franz Hinkelammert en los siguientes términos:

> El Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población *que sobra*... A esta población que no puede explotar, la considera *superflua*. Es una población vista como *sobrepoblación*, que no debería siquiera existir, pero que allí está... La población sobrante del Tercer Mundo carece completamente de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar... La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación en la cual están amenazados en su propia existencia [16].

En el Primer Mundo la franja de la exclusión se alarga y se ensancha a pasos agigantados conformando un *cuarto mundo* de miseria estructural que afecta cada vez a más sectores de la población y tiene múltiples manifestaciones: desempleo, que afecta mayoritariamente a las mujeres y a los jóvenes y a veces a todos los miembros adultos de la familia; prostitución, como medio de supervivencia; delincuencia, drogadicción, SIDA; inmigrantes y refugiados que son objeto de xenofobia y racismo; gitanos; presos; personas sin casa y sin trabajo, que se ven obligadas a vivir de la mendicidad; mujeres maltratadas por sus parejas, hasta llegar a veces al asesinato; personas ancianas solas, abandonadas, sin recursos; personas alcohólicas; niños y niñas sin familia, sometidos a tráfico sexual, etc., etc. Se trata del *estado de malestar* que las sociedades desarrolladas necesitan para que funcione correctamente el Estado de bienestar.

El mundo de la exclusión en las sociedades desarrolladas, sintetiza J. Sols Lucia,

> ...está formado por minorías diversificadas que viven infrahumanamente en un medio social de opulencia, que son difícilmente integrables en el sistema social y a menudo no tienen conciencia refleja de su marginación [17].

Suele convertirse en estado crónico, tiende a reproducirse y llega a situaciones extremas de inhumanidad, carece tanto de voz para hacerse oír como de portavoces que defiendan su causa.

La marginación y la exclusión social, categorías sociológicas que describen la parte más sórdida de la realidad humana, son, al mismo tiempo, *categorías teológicas* que interpretan la realidad analizada a la luz de la experiencia liberadora de la fe vivida en comunidad. ¿Qué queremos decir con ello?

—Que la marginación y la exclusión son el lugar social donde debe ubicarse el cristianismo, y más en concreto sus movimientos y comunidades, para afirmar la identidad y la dignidad de los excluidos como seres humanos y como miembros de una comunidad de iguales, devolverles la existencia pública de la que los opulentos les han privado, descubrir las causas que provocan dicho fenómeno y luchar por su erradicación.

—Que las personas y los grupos excluidos son el ámbito privilegiado de la experiencia de Dios. Ellos ayudan a descubrir dimensiones de Dios que normalmente se escapan cuando uno se sitúa en otro lugar. Así por ejemplo: la generosidad, la gratuidad, la misericordia, el amor, la sorpresa, el compartir, etc.

—Que la exclusión social constituye el horizonte teológico más adecuado para re-pensar y re-formular los contenidos fundamentales de la fe, a partir del principio fundante de la *opción por los pobres y excluidos* que es una verdad de fe, una experiencia espiritual y una actitud ética que ha de traducirse en una praxis liberadora [18].

Ello lleva derechamente a elaborar una teología no de la marginación, sino *desde la marginación y la exclusión sociales* [19].

4. Horizonte económico

Salvo honrosísimas excepciones [20], los teólogos han excluido tradicionalmente de la reflexión cristiana el campo de la economía por considerarlo ajeno al núcleo central del mensaje cristiano que, según la mayoría de ellos, sólo tiene que ver con la salvación después de la muerte y con la vida eterna.

---

[16] F. Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 30 (Julio-agosto, 1990), págs. 1-6. Este texto fue reproducido en la revista española *Iglesia Viva* No. 157 (1992), págs. 19-49; la cita en págs. 23-25.

[17] J. Sols Lucia, *Teología de la marginación*. Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1992, pág. 9.

[18] Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Sígueme, 1982.

[19] Cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *La marginación, lugar social de los cristianos*. Madrid, Trotta, 1995, 2a. ed.; Varios, *Concilium* No. 150 (1979): "La dignidad de los marginados"; Varios, *Exclusión social y cristianismo*. Madrid, Nueva Utopía, 1996; F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995; M. Fraijó, *Jesús y los marginados*. Madrid, Cristiandad, 1985; T. Catalá, *Salgamos a buscarlo. Notas para una teología y una espiritualidad desde el Cuarto Mundo*. Santander, Sal Terrae, 1992; J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, CETELA-DEI, 1996; J. Mo Sung, "Exclusión social: ¿un tema teológico?", en J. Duque (ed.), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, DEI, 1997, págs. 89-113.

[20] Entre esas excepciones hay que citar al teólogo español J. María Díez Alegría (nacido en 1911), ex-profesor de la Universidad Gregoriana y presidente de la Asociación Española de Teólogos y Teólogas Juan XXIII hasta hace dos años, quien, en un espléndido estudio sobre la teología del trabajo en san Pablo y el problema de los sacerdotes obreros, relaciona la actividad profesional de naturaleza económica con el ideal de caridad perfecta, *Teología frente a sociedad histórica*. Madrid, Laia, 1972, págs. 7-23. El texto recoge una conferencia pronunciada por Díez Alegría en Roma ante diversos grupos de obispos durante la celebración del Concilio Vaticano II.

No pocos economistas, en su afán de preservar a la disciplina de su especialidad libre de toda injerencia externa, han opuesto todo tipo de resistencias a la inclusión de la economía en las tierras de labor de la teología y de la moral. Según ellos, la intervención de la moral en la ciencia económica supondría una apropiación indebida de un terreno que no pertenece a aquellas disciplinas, limitaría la independencia de la economía y perjudicaría seriamente su desarrollo.

La resistencia procede también de las personas que mueven los hilos de la economía en la práctica: empresarios y empresarias, poderes financieros, etc., para quienes *business are business*. Los negocios se rigen por sus propias leyes. La actividad económica se basa en la consecución del mayor provecho o beneficio al menor coste posible. Lo que subyace a esta concepción tan estrecha y amoral —por no decir inmoral— de la economía es el individualismo utilitarista.

La entrada de la economía en el discurso teológico ha tenido lugar preferentemente de la mano de las teologías de la liberación del Tercer Mundo, más que debido a las teologías desarrolladas en el Primer Mundo. Las diferencias entre ricos y pobres son más acusadas en el Tercer Mundo que en el Primero. La urgencia de solidaridad con los más desposeídos, amenazados en sus bases materiales de supervivencia, constituyó desde el principio el criterio de referencia de la teología de la liberación. Una teología encarnada en la realidad histórica no puede ser ajena a esta situación de injusticia que clama al cielo. A su vez, la teología de la liberación ha llamado la atención sobre la grave responsabilidad del Primer Mundo en el empobrecimiento del Sur.

Las teologías del Primer Mundo, por lo general, han tardado más tiempo en ser conscientes de dicha responsabilidad al no sentir de manera tan acusada y extrema la miseria en su derredor como la sienten los teólogos y teólogas de los países subdesarrollados. El *déficit* de conciencia y sensibilidad de estas teologías debe ser superado.

La economía está hoy plenamente incorporada tanto en el discurso ético como en el teológico dentro de la reflexión cristiana, y no resulta difícil su justificación. La economía es una ciencia humana y, en cuanto tal, debe contribuir a la realización integral de la persona y de la sociedad. En el fondo de este planteamiento late una concepción social de la persona y una concepción personalista de la sociedad. La economía debe tener un proyecto ético que compagine los valores de la libertad, la conciencia y la responsabilidad con los principios del bien común, la solidaridad y unidad del género humano.

Pero llegados aquí es necesario reconocer la existencia de concepciones difícilmente conciliables en la relación economía-teología, sobre todo cuando se trata de analizar ética y teológicamente el modelo económico capitalista. La dificultad de conciliar dichas concepciones no responde sólo ni principalmente a diferencias técnicas, sino a los intereses económicos enfrentados e incluso contrapuestos que cada una representa y a las interpretaciones que del cristianismo ofrecen.

Hay una teología económica que legitima el capitalismo en su modalidad neoliberal como el mejor de los modelos económicos por considerar que es el que más riqueza genera, el que mejor la distribuye y el que más altas cotas de felicidad consigue.

Es la teología desarrollada por M. Novak, economista y teólogo estadounidense, quien llama la atención sobre dos aspectos complementarios. Por una parte, subraya el *potencial creativo* del capitalismo en cuanto posibilita el desarrollo de las capacidades personales y permite aplicar la inteligencia práctica a la actividad económica sin traba alguna. Al catolicismo romano, observa, le costó mucho tiempo reconocer este valor del capitalismo. Pero, al final, lo ha reconocido.

Por otra parte, Novak considera la tradición judeocristiana como un aliciente que motiva la "ética de la producción". Desde esa perspectiva intenta mostrar la profunda afinidad entre la religión judeocristiana, la democracia y la economía de mercado.

> Como la democracia, el capitalismo brotó de un suelo específicamente judeocristiano. Sus prejuicios son también judeocristianos. Su ética es, en alguna medida, sustancialmente, aunque no del todo, judeocristiana [21].

Llega a hablar de las "raíces evangélicas del capitalismo" y de la convergencia entre el carácter social del capitalismo y el carácter social del reino de Dios [22].

Los teólogos del capitalismo coinciden con F. Fukuyama en considerar la democracia liberal y la comercialización global como el "fin de la historia", y a la humanidad que surge de dicho sistema como "el último hombre". No hay alternativa al modelo político y económico neoliberal. Los demás modelos han sido derrotados o están a punto de caer por su ineficacia económica y por la esclavitud política que imponían sobre la ciudadanía: el comunismo, las socialdemocracias europeas, loa regímenes nacional-populares de América Latina, muchos de los regímenes nacionalistas de los países descolonizados. Sólo el modelo neo-liberal conduce derechamente a la libertad, argumentan [23].

Ultimamente estos teólogos se han apropiado del lenguaje de la teología de la liberación y de sus plan-

---

[21] M. Novak, *Visión renovada de la sociedad democrática*. México D. F., Centro de Estudios de Economía y Educación, 1984, pág. 65.

[22] Cf. M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Tres Tiempos, 1983; id., *Visión renovada de la sociedad democrática, op. cit.*; id., *¿En verdad liberará?* México D. F., Diana, 1988; M. Novak-M. Simon, *Hacia el futuro. El pensamiento social católico y la economía de EE. UU. Una carta laica*. Buenos Aires, Ed. del Rey, 1988; L. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1983; id., *Caminos de servidumbre*. Madrid, Alianza, 1985, 2a. ed.

[23] Cf. F. Fukuyama, "¿El fin de la historia?", en *Claves de la razón práctica* No. 1 (1990), págs. 85-96; id., *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.

teamientos de fondo, pero vaciándolos de todo contenido liberador real para los pobres. Pretenden hacer suya la opción por los pobres, pero sin entrar en conflicto con los poderosos y manteniendo a los pobres en situación de postración inhumana. Afirman que los principios igualitarios del cristianismo se hacen realidad en la economía de mercado, cuando lo que esta economía genera son desigualdades sin límite.

La mejor prueba de que este planteamiento, cínico y falseador del ideal evangélico de la solidaridad, sigue vigente hoy y está instalado en las más altas instancias del poder económico mundial, la encontramos en el discurso pronunciado por Michel Camdessus, secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), en Lille a los empresarios cristianos franceses en 1992. Allí afirmó que el mandato del FMI está claramente expresado en el texto de Lc. 4, 16-23 sobre la liberación de los oprimidos, y que esa liberación la llevan a cabo las personas que están a cargo de la economía.

> Somos nosotros [los empresarios] quienes hemos recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

Camdessus defiende la convergencia entre mercado y solidaridad:

> Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva... Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen, sino que pueden reunirse.

Más aún, cree necesario "efectuar una boda entre el mercado y el Reino" [24].

Esta mentalidad se extiende como una mancha de aceite por el conjunto de la sociedad y llega a penetrar en la conciencia religiosa y en las prácticas económicas de los cristianos y de las cristianas.

Una teología crítica y liberadora no puede dar por buena esta mentalidad, y menos aún la cobertura religiosa que se pretende dar a la ideología neoliberal y a sus nuevas encarnaciones políticas y económicas para hacerlas aceptables a los ojos del cristianismo. Debe desenmascarar, más bien, la lógica inhumana del neoliberalismo y sus consecuencias destructivas para la mayoría de la humanidad.

El neoliberalismo opera con categorías religiosas, y no precisamente con las más humanizadoras y flexibles, sino con las más rígidas e inmisericordes. Se rige por dogmas y verdades incuestionables que impone a los pueblos más débiles e indefensos, incluso recurriendo a la fuerza. Proclama que fuera del modelo neoliberal no hay salvación, al tiempo que deja fuera de la salvación a la mayoría de la población del Tercer Mundo y a amplios sectores del Primer Mundo, como ya vimos anteriormente.

Exige el pago de la deuda hasta el último céntimo. En el comportamiento del neoliberalismo para con los países subdesarrollados no caben actitudes humanitarias como la compasión, la generosidad, el perdón, la condonación. El neoliberalismo se parece al "siervo sin entrañas" de la parábola evangélica quien, tras haberle sido perdonada por su señor la elevadísima suma de dinero que le debía, exige a su compañero el pago de una pequeña cantidad de dinero que le adeudaba y, al no poder pagarla, le mete en la cárcel hasta que se la salde íntegramente (Mt. 18, 23-35). Cuando la deuda no puede pagarse en efectivo, se cobra a través del sacrificio de vidas humanas, imponiendo unas condiciones inhumanas de existencia, o del sacrificio de la naturaleza con fines opresores.

Una teología crítica y liberadora ha de ser capaz de descubrir las trampas que se esconden tras los dogmas de la economía neoliberal. La más importante de ellas es, sin duda, la idolatría. Para su desenmascaramiento hay que recurrir a la tradición profética de Israel y a los análisis de Marx sobre las afinidades entre el mundo de la religión y el de las mercancías, sobre el fetichismo del dinero y sobre el capital como dios Moloc que exige sacrificios de vidas humanas, sobre todo de los pobres [25].

Al eliminarse el pluralismo de modelos económicos y políticos, lo que termina por imponerse es un "totalitarismo emergente", cuyas principales características son: anti-estatismo neoliberal, auto-regulación del mercado, cautiverio de las utopías mediante la utopización de la sociedad dada, ausencia de alternativas al capitalismo, exclusión social y desesperanza colectiva [26]. El neoliberalismo no sólo atenta contra una sociedad más justa e igualitaria, sino que socava los propios fundamentos de la democracia.

Llegamos así al "pensamiento único", amalgama de conservadurismo ideológico y neoliberalismo económico, que afirma falazmente la primacía de la economía sobre la política, la vinculación intrínseca del mercado con la democracia, el tratamiento de las personas sólo como "recursos" para el mejor funcionamiento del sistema, la ausencia de dimensión social en la actividad económica, la asfixia de toda alternativa alegando falta de cientificidad. Recurriendo al conocido título de Karl Popper, podemos decir que el

---

[24] Las citas de Camdessus están tomadas del artículo de F. Hinkelammert, "La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la racionalidad de lo irracionalizado", en J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos, op. cit.*, págs. 71-73. Hinkelammert hace una exégesis crítica muy jugosa de este sorprendente texto.

[25] Cf. H. Assmann-F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989 (edición castellana: H. Assmann, *La idolatría del mercado*. San José, DEI, 1997); E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993; J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998, especialmente el capítulo 8: "Marx: ateísmo, fetichismo e idolatría".

[26] Cf. F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, op. cit.*

pensamiento único es hoy el principal enemigo de la sociedad abierta [27].

La "aldea global" ha sido sustituida por el "mercado global", que ha dado lugar al fenómeno de la *globalización*, es decir,

> ...la forma en que el capitalismo actual se ha internacionalizado, desbordando los estrechos marcos de los mercados nacionales para invadir la inmensa mayoría de las facetas de la actividad económica [28].

La mundialización no se queda en la esfera económica, sino que penetra en todos los ámbitos de la existencia humana: el científico, el tecnológico, el político, el cultural, el educativo, el religioso, etc.

Conforme avanza el fenómeno de la globalización o mundialización, los ciudadanos van perdiendo poder y capacidad de decisión sobre sus economías, hurtándoseles el debate previo, mientras los mercados ejercen el control total y las oligarquías liberales se apropian del espacio público abierto por la democracia. Lo económico se convierte en el factor central de la vida social, que pone a su servicio a los otros factores antes indicados: el tecnológico, el científico, el político, el cultural, etc. Se trata, con todo, de una *mundialización mutilada*, ya que no llega a todas las partes del planeta.

El proceso de globalización tiene importantes consecuencias negativas tanto en el Norte como en el Sur. En el Norte: paro estructural, empleo cada vez más precario, marginación de cada vez más amplios sectores de la población, incremento de las desigualdades, dualización social, inseguridad económica, intentos de desmantelamiento del Estado de bienestar, etc. En el Sur sus efectos son todavía mucho más devastadores: continentes enteros excluidos, miseria generalizada, graves carencias de recursos para satisfacer las necesidades básicas de salud, educación, alimentación y vivienda, agravamiento y endurecimiento de las condiciones de vida de los sectores marginados, profundización de las desigualdades, deuda externa cada vez más abultada e impagable [29].

El proceso de globalización establece unas relaciones internacionales que favorecen a los países económicamente fuertes, y, dentro de dichos países, a los sectores dominantes. Perjudica, a su vez, no sólo a los países económicamente más débiles, que tienen que someterse a la ley de los poderosos, sino a importantes sectores de los países poderosos.

El fenómeno de la globalización es un proyecto imperial que pretende uniformar las culturas, controlar las economías y someter a las heterodoxias de todo orden. Pero, ¿no habrá en dicho proyecto algún elemento positivo? Creo que es posible aprovechar algunos de los puentes que la globalización tiende para poner en marcha iniciativas económicas, culturales y religiosas de solidaridad.

El cristianismo es una *religión mundial* y puede generar o inspirar un proceso de mundialización alternativo al del neoliberalismo. Pero la mundialización cristiana nada tiene que con la tendencia a uniformar las conciencias y a imponer sus creencias, su culto, su moral y sus estructuras organizativas al mundo entero, como hizo en los momentos más florecientes de las misiones o de las conquistas al servicio de los grandes imperios. Se trata, más bien, de propiciar un proceso de una globalización en positivo por la vía de la universalidad de la justicia, del compartir fraterno y de la humanización, sin fronteras ni discriminaciones, a partir de la opción por los pueblos oprimidos. Resumiendo, el proyecto universalista del cristianismo se traduce hoy en una *globalización de la solidaridad*, que incluye a quienes la globalización neoliberal excluye.

Una teología crítica y liberadora no puede caer en una especie de fatalismo histórico que se resigna y no ve salidas a la actual situación de injusticia estructural y generalizada, impuesta por el neoliberalismo a nivel mundial. Debe ser portadora de esperanza y contribuir al cambio del curso de la historia en la dirección de una hermandad-solidaridad universales. Debe estar atenta a las iniciativas surgidas en los diferentes foros de solidaridad. Una de las más recientes es la del Foro Mundial de las Alternativas, que propone: derribar el muro de separación entre el Sur y el Norte; colocar la economía al servicio de los pueblos, y no éstos al servicio de aquélla; no someterse al poder idolátrico del capital; democratizar los Estados en torno a los valores colectivo-comunitarios; mundializar las luchas sociales haciendo converger sus ideales liberadores e integrando las utopías parciales en un proyecto ético global; generar una red de personas comprometidas, de organizaciones populares solidarias, de movimientos de solidaridad desde abajo.

El cristianismo puede contribuir a detener la alocada carrera del neoliberalismo hacia la barbarie, activando sus mejores tradiciones ético-proféticas: la denuncia de los viejos profetas de Israel contra las estructuras económicas injustas generadoras de pobreza y desigualdad, el anuncio del reino de Dios como modelo de sociedad nueva y de ser humano nuevo, la incompatibilidad entre "Dios y el dinero", etc. [30].

---

[27] Cf. J. Estefanía, *Contra el pensamiento único*. Madrid, Taurus, 1997 (prólogo de A. Touraine y epílogo de Sami Naïr). Se trata de una de las críticas más lúcidas contra el pensamiento único. Frente al pensamiento único del neoliberalismo, J. Estefanía se decanta por el pensamiento mestizo.

[28] J. Albarracín, "Una aldea global regida por la ley de la selva", en *Exodo* No. 39 (1997), pág. 4. Del mismo autor, *La economía de mercado*. Madrid, Trotta, 1994, donde, tras un análisis crítico de la economía de mercado, pone de manifiesto que dicho modo de producción no es el único modo de organizar la sociedad, ni el más equitativo.

[29] Cf. J. M. Vidal Villa, "Mundialización de la economía versus Estado centralista", en *La economía mundial después de la guerra fría*, Icaria España, 1993; J. Estefanía, *La nueva economía. La globalización*. Madrid, Editorial Debate, 1996; P. Montes, *El desorden neoliberal*. Madrid, Trotta, 1996; F. Hinkelammert, *El mapa del emperador*. San José, DEI, 1996.

[30] Cf. H. Assmann-F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado, op. cit.*; L. Boff, "El mercado y la religión del mercantilismo", en *Concilium*

5. Horizonte intercultural

El horizonte cultural del nuevo paradigma teológico común no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre el resto de las culturas, que habrían de someterse o integrarse en aquélla. La civilización actual se caracteriza por lo que Metz llama "policentrismo cultural", y eso tiene que reflejarse en el cristianismo y en la teología. El modelo cultural del cristianismo no puede ser el medioevo, pero tampoco la modernidad, ya que tiene un carácter exclusivamente centroeuropeo y no responde —o al menos no presta la debida atención— a las preguntas que provienen del mundo de la pobreza.

Es necesario pasar de una Iglesia culturalmente monocéntrica, cual la europea y la norteamericana, que pretende imponer sus usos, costumbres y tradiciones al resto, a una "Iglesia universal culturalmente policéntrica", que se encarna en las culturas de las diferentes iglesias locales. El impulso universalista del cristianismo se desarrolla a través de una inculturación múltiple de la fe.

Metz llega a afirmar a este respecto que

> ...hoy debe partirse del supuesto de que la Iglesia, no es que "tenga" fuera de Europa una Iglesia del Tercer Mundo, sino que "es" una Iglesia del Tercer Mundo con una proto-historia europeo-occidental [31].

K. Rahner dividía la historia de la Iglesia en tres momentos: el judeo-cristianismo, que tuvo una muy breve duración, el cristianismo de herencia helenística, que tiene su continuidad en la civilización europea, y el cristianismo mundial, iniciado con el Vaticano II, que constituye el modelo a construir en el futuro.

Hans Küng no opera con la tradicional periodización de la historia de la Iglesia en cuatro etapas: antigua, media, moderna y contemporánea. En su magna obra *El cristianismo,* recurre a la teoría de los paradigmas científicos de Th. Kuhn, que aplica a la historia de la Iglesia [32]. En su *Estructura de las revoluciones científicas,* el científico e historiador de la ciencia Th. Kuhn entiende por paradigma "una constelación global de convicciones, valores, modos de proceder, etc., compartidos por los miembros de una comunidad determinada".

Conforme a esta definición, Küng estructura la historia del cristianismo en torno a cinco paradigmas o constelaciones globales: el protocristiano-apocalíptico, el ecuménico-helenista de la Iglesia antigua, el católico-romano medieval, el evangélico-protestante de la Reforma y el racionalista-progresista de la modernidad.

Ante la crisis de la modernidad, Küng llama la atención sobre la aparición de un nuevo paradigma, que él llama de la "transmodernidad" y que debe tener en cuenta cuatro dimensiones de la realidad no atendidas debidamente en los paradigmas anteriores: la cósmico-ecológica (relación ser humano-naturaleza), la antropológica de género (igualdad-diferencia hombre-mujer), la socio-económica (justicia-injusticia), y la religiosa (relación ser humano-divinidad).

K. Rahner demostró una gran lucidez al constatar, poco antes de morir, que estaba surgiendo una "Iglesia mundial" incardinada en las diferentes culturas, tras veinte siglos de Iglesia sucesivamente judeocristiana, grecorromana y occidental. Llama la atención críticamente sobre el exceso de celo del magisterio romano con su teología europea cuando pretende controlar las teologías no europeas o "cuando interviene sin documentarse previamente, y por tanto equivocándose sobre el modo de vivir esas teologías no europeas" [33]. Para evitar ese peligro propone la internacionalización de la sagrada Congregación de la Fe, o sea, la presencia en ella de representantes de las teologías de las diferentes áreas culturales. Recomienda al magisterio romano

> ...prudencia y precaución a la hora de juzgar posiciones teológicas de contextos culturales diversos partiendo de una teología que necesariamente sigue siendo particular [34].

Rahner invita a la teología europea a adoptar una actitud autocrítica y a no imponer a las otras teologías exigencias metodológicas o ideológicas que no emanan de la fe en Cristo, sino de una cultura particular. Llama a un diálogo franco de dicha teología con las teologías jóvenes y a mostrarse dispuesta a aprender de ellas.

6. Horizonte interreligioso

Las religiones no pueden seguir siendo fuentes de conflictos entre sí y con terceros, como lo han sido históricamente, ni en el terreno doctrinal ni en el

---

No. 241 (1992), págs. 375-381; J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos, op. cit.*; F. Hinkelammert, El mapa del emperador, *op. cit.*; P. Montes, *El desorden neoliberal, op. cit.*; J. Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres.* San José, DEI, 1991; id., *Teología y economía.* Madrid, Nueva Utopía, 1996; J. de Santa Ana, *La práctica económica como religión.* San José, DEI, 1991; Varios, *El neoliberalismo en cuestión.* Santander, Sal Terrae, 1993; A. Galindo, *Moral socioeconómica.* Madrid, Editorial Católica, 1996.

[31] J. B. Metz, "La teología en el ocaso de la modernidad", en *Concilium* No. 191 (1984), pág. 37.

[32] H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia.* Madrid, Trotta, 1997. Califico la obra de "magna" tanto por su volumen, ¡950 páginas!, como por su contenido global y su rigor metodológico. Esta obra es comparable, a mi juicio, a *La esencia del cristianismo,* de A. Harnack (de principios del siglo XX). Las dos son obras maestras que abren nuevos horizontes, cada una en su tiempo, y tienen vocación de permanencia. El libro de Küng está llamado a ser referencia bibliográfica obligada en el estudio interdisciplinar de la esencia e historia del cristianismo.

[33] K. Rahner, "Europa como partner teológico", en K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática.* Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 373.

[34] *Ibid.*, pág. 375.

práctico. Ha llegado el momento del diálogo interreligioso. "Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan", sentencia R. Panikkar [35]. El diálogo interreligioso constituye hoy uno de los más luminosos signos de los tiempos, el cual puede ahorrar muchos sufrimientos estériles y facilitar la convivencia entre los pueblos. Está llamado a ser, asimismo, el *principio vertebrador de una teología pluralista de las religiones* [36].

Esta teología no puede perderse en disquisiciones sobre los aspectos diferenciales de cada religión para marcar las distancias. Por ese camino las religiones se enrocarían en sus propias posiciones y se separarían cada vez más, generando un clima de enfrentamiento, al menos en el terreno conceptual, que suele ser el comienzo de conflictos mayores. Tampoco puede centrarse en la búsqueda de consensos doctrinales que dejarían insatisfechas a todas las religiones, pues supondría renunciar a aspectos fundamentales de cada una. No pretende uniformar el mundo de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones religiosas, ni diluir las señas específicas de identidad de cada religión en un único modelo religioso.

En el diálogo interreligioso no puede aceptarse sin más la tesis de la Ilustración radical, que considera falsas todas las religiones, ni la concepción católica tradicional de que sólo la religión católica es la verdadera, ni la idea de que todas las religiones poseen el mismo grado de verdad [37].

Muchos, y de muy distinto signo, han sido los criterios propuestos para juzgar la autenticidad de las religiones: la "verificación ética" y la "racionalidad filosóficamente demostrable" (W. James), la actuación global y sus consecuencias prácticas para la vida personal y para la convivencia social (J. Dewey), la coherencia teórica, la relación con el Absoluto, la experiencia religiosa interior, la propuesta de un sentido último y total de la vida, la transmisión de unos valores supremos no sometidos a los cambios epocales, el establecimiento de unas normas de conducta de obligado cumplimiento (H. Küng). Todos ellos son complementarios, pero los sugeridos por H. Küng me parecen decisivos al respecto.

No me parece una buena actitud para iniciar un diálogo interreligioso la adoptada por Juan Pablo II en su visita a Cuba cuando, en el discurso dirigido a la Conferencia Episcopal Cubana, denunció

> ...algunas concepciones reduccionistas que intentan situar a la Iglesia católica al mismo nivel de ciertas manifestaciones culturales de religiosidad, al modo de los cultos sincretistas, que no pueden ser consideradas como una religión propiamente dicha.

¿Cómo puede hacerse esta afirmación en un país como Cuba, donde quizá una mayoría de cubanos está vinculada, de manera auténtica y sincera, a distintas formas de religiosidad de origen africano? ¿Qué espacio para el diálogo deja una actitud tan despectiva como la del Papa y la de buena parte de la jerarquía eclesiástica del país caribeño para con las manifestaciones religiosas afrocubanas?

A mi juicio, el diálogo interreligioso ha de partir de unas relaciones simétricas básicas entre las religiones y de una renuncia a actitudes arrogantes por parte de la que en un determinado territorio o contexto cultural puede considerarse la más arraigada o la preponderante.

Por lo que se refiere a los contenidos, el diálogo interreligioso ha de tener como punto de partida un *teocentrismo*, un *soteriocentrismo* y un *cosmocentrismo pluralistas en clave de praxis liberadora*. Veámoslo brevemente.

Las religiones son respuestas humanas a la única realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un "pluralismo unitario" (P. Knitter). A su vez, cada una posee una "singularidad complementaria" abierta a las otras.

Pero el conocimiento de Dios y la fe en él no se quedan en el plano puramente doctrinal; llevan a "practicar a Dios". Lo expresa J. Sobrino así:

> Se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza [38].

La opción por los pobres es una dimensión constitutiva del ser de Dios, y la praxis de liberación es la traducción histórica de dicha opción.

El horizonte que las religiones tienen en común es la *salvación* como experiencia radical de sentido frente

---

[35] R. Panikkar, "Diálogo intrarreligioso", en C. Floristán-J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993, pág. 1148.

[36] Las aportaciones más relevantes al respecto proceden de J. Hick, P. Knitter y H. Küng, entre otros: J. Hick, *God has Many Names*. Louisville, Westminster J. Knox, 1982; id., *Problems of Religious Pluralism*. New York, St. Martin, 1988; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Maryknoll, Orbis, 1988; P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attutudes toward the World Religions*. Maryknoll, Orbis, 1985; H. Küng, *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*. Madrid, Cristiandad, 1987; id., *Teología para la postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, especialmente el capítulo "Hacia una teología de las grandes religiones", págs. 167-202; id., *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 1991; id., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 1993; id., *El cristianismo. Esencia e historia, op. cit.*; H. Küng-K. J. Kuschel, *Hacia una ética mundial*. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo. Madrid, Trotta, 1994. Cf. además: J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*. Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1989; Varios, *Concilium* No. 155 (1980): "Verdadera y falsa universalidad del cristianismo", especialmente los artículos: "Etnocentrismo y relatividad cultural" (W. Dupré), págs. 169-182, y "Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista" (Puthiadam), págs. 274-288; Varios, *Concilium* No. 156 (1980): "¿Qué es la religión?"; Varios, *Concilium* No. 203 (1986): "El cristianismo y las grandes religiones"; Varios, *Concilium* No. 228 (1990): "Etica de las grandes religiones y derechos humanos".

[37] Cf. H. Küng, *Teología para la postmodernidad, op. cit.*

[38] J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. Floristán-J.-J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid, Cristiandad, 1985, pág. 118.

al sin-sentido de la muerte. En todas ellas se da una tensión fecunda entre la conciencia de finitud y contingencia del ser humano, por una parte, y la aspiración a la vida sin fin, liberada de todas las opresiones que nos esclavizan, por otra. Es en ese terreno, y dentro de la pluralidad de respuestas, donde las religiones pueden aportar sus mejores tradiciones a la causa de salvación-liberación de la humanidad.

El *cosmos* es el lugar natural del ser humano y del *Logos* de Dios, el lugar de encuentro de todos los seres, el centro neurálgico de todo proyecto de liberación, el espacio común en que las religiones viven su proyecto de salvación. Algunas religiones —entre ellas el cristianismo— han pasado por el cosmos como por brasas, desentendiéndose de su responsabilidad para con él, e incluso convirtiéndolo en basurero de los desechos de las sucesivas civilizaciones. Sin embargo hay que afirmar que la salvación del cosmos es inseparable de la salvación del género humano. En esa tarea las religiones tienen un papel irrenunciable.

El objetivo del diálogo es, como afirma con precisión H. Küng, "la búsqueda de un 'ethos' básico universal" [39], en otras palabras, un consenso ético en torno a las grandes causas de la humanidad pendientes de resolver: la paz y la justicia, la igualdad de derechos y deberes y el respeto a las diferencias culturales, la protección del medio ambiente y los derechos de la tierra, la defensa de los derechos de los seres humanos y de los pueblos, y la emancipación de la mujer.

En el Parlamento de las Religiones del Mundo, reunido en Chicago en 1993, representantes de numerosas religiones firmaron una declaración en la que hicieron un certero diagnóstico de las principales enfermedades que aquejan a la humanidad, expresaron su denuncia sobre las situaciones más graves y asumieron unos compromisos concretos [40].

En el diagnóstico se llama la atención sobre la crisis radical que atraviesan la economía, la política y la ecología. Se visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los géneros —masculino y femenino— y las religiones. A veces son las propias religiones quienes provocan o atizan las tensiones, fomentando comportamientos fanáticos, xenófobos y de exclusión social.

Las denuncias se centran en el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional.

Los compromisos se centran en la defensa de una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida, de una cultura de la solidaridad que desemboque en un nuevo orden mundial más justo que el actual, de una cultura de la tolerancia y de un estilo de vida veraz, de una cultura de la igualdad entre hombres y mujeres.

Las religiones poseen un importante potencial ético expresado por medio de sus preceptos fundamentales que hay que practicar siempre y en todo lugar. Así Confucio: "Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos". También el judaísmo: "Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros". Y el cristianismo: "Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros" (Mt. 7, 12; Lc. 6, 31a) [41].

Además de ideas eternas y principios éticos generales, las religiones pueden ofrecer modelos de vida inspirados en las grandes personalidades religiosas, motivaciones morales convincentes para actuar, una determinación de fines y un horizonte de sentido a su vida.

7. Horizonte ecológico

Nadie niega hoy la importancia de la ecología en el debate de los diferentes modelos de desarrollo, en las relaciones Norte/Sur, así como en la búsqueda de las alternativas de vida y de sociedad, tanto a nivel regional y nacional, como continental y planetario.

Pero la ecología no debe entenderse como un movimiento verde con tonalidad turística ni como un movimiento que busca sólo preservar las especies en extinción. Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecnocientífica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los derechos de la naturaleza y los de la humanidad.

La crisis actual es una crisis de la civilización hegemónica. Esta, a pesar de su aparente prepotencia, acusa un fuerte cansancio y un profundo agotamiento; en una palabra, tiene los pies de barro. Como todos los mesianismos, el mesianismo de la ciencia y de la técnica hay que situarlo del lado del mito más que del lado de la realidad. En cualquier caso, su fuerza salvadora no es universal, sino cada vez más selectiva y discriminatoria: salva sólo a quienes ya se sienten salvados y bien arropados, pero no integralmente, sino únicamente desde el punto de vista material.

Y ahora vienen las preguntas: ¿Hay lugar para la ecología en el discurso teológico? ¿Tiene la teología un horizonte ecológico? ¿Pueden ambos discursos compaginarse sin sufrir violencia o cada uno debe seguir su camino independiente?

La respuesta ha sido negativa hasta hace muy poco tiempo en la mayoría de las teologías de nuestro tiempo. Un buen ejemplo ha sido la evolución seguida por la teología de la liberación. En sus comienzos, puso el acento en el grito de los pobres descuidando el

[39] H. Küng, "A la búsqueda de un 'ethos' básico universal de las grandes religiones", en *Concilium* No. 228 (1990), págs. 289-309.

[40] Cf. H. Küng-K. J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial, op. cit.*; J. Gómez Caffarena-H. Küng, "Manifiesto del parlamento mundial de las religiones", en *Isegoría* No. 10 (1994), págs. 5-42.

[41] Cf. H. Küng, "Ekumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes", en J. J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y liberación*. Homenaje a Casiano Floristán. Madrid, Trotta, 1996, pág. 53.

grito de la tierra. Ha sido la creciente conciencia ecológica la que la ha llevado a ser sensible al grito de la tierra y a caer en la cuenta de que no se trata de dos gritos separados, sino de uno solo bajo diversas modalidades.

La teología de la liberación y la ecología, afirma L. Boff,

> ...parten de dos heridas sangrantes: la primera, la de la pobreza y de la miseria, rompe el tejido social de los millones y millones de pobres en el mundo entero. La segunda, la agresión sistemática a la Tierra, desestructura el equilibrio del planeta amenazado por la depredación hecha a partir del modelo de desarrollo planteado por las sociedades contemporáneas y hoy mundializadas [42].

Esto es aplicable a todo discurso teológico.

Pero la presencia del horizonte ecológico en la teología no es tan neutro e ingenuo como a primera vista puede parecer. Comporta dos cambios importantes: el cuestionamiento del antropocentrismo, tan arraigado en la tradición judeo-cristiana, y el paso a una concepción cosmocéntrica.

El antropocentrismo considera al ser humano como dueño y señor de la creación, con derecho a usar y abusar de ella, e incluso a destruirla caprichosamente, sin otra finalidad que la de satisfacer sus ansias de conquista. Responde, por tanto, a una lógica imperialista y a una ética antropo-utilitarista. Según esto,

> ...el ser humano puede ser el Satán de la Tierra, él que fue llamado a ser su ángel de la guarda y celoso cultivador. Ha demostrado que, además de homicida y etnocida, puede transformarse también en biocida y geocida [43].

El cosmocentrismo, sin embargo, busca la armonización de los derechos de los seres humanos con los derechos de los demás seres, estableciendo entre ellos un pacto basado en una religación no opresora.

El paradigma cosmocéntrico entiende al ser humano no como rival de la Naturaleza, sino en diálogo y comunicación simétricos. Su relación es de sujeto a sujeto, y no de sujeto a objeto. El ser humano y el universo conforman un amplio entramado de relaciones multidireccionales, caracterizadas por la interdependencia más que por la autosuficiencia. Ambos tienen *dimensión histórica*. El universo posee un largo proceso cósmico: cosmogénesis. También el ser humano es el resultado de un largo proceso histórico-cósmico. Por ello está inmerso en una solidaridad de origen y de destino con el resto de los seres del universo.

Según esto, las leyes que deben regir las relaciones entre la humanidad y la naturaleza son la solidaridad cósmica y la fraternidad/"sororidad" sin fronteras ni gremialismos estrechos. Se ensanchan así los destinatarios de la salvación-liberación. Esta llega a todos los seres de la creación, pero preferentemente a quien se ve más amenazado por el paradigma científico-técnico de la modernidad: el planeta Tierra.

Una teología en perspectiva ecológica ha de abrirse a las aportaciones de las ciencias que tienen que ver con la vida y con la realidad cósmica: bio-logía, bio-ética, bio-química, bio-física, cosmo-logía, geo-logía, etc.

La perspectiva ecológica no es privativa de una determinada cultura o teología. Constituye un centro de interés común a las diferentes culturas y teologías. Las amenazas contra el planeta Tierra afectan tanto al Primero como al Tercer Mundo. Las amenazas contra el Planeta se convierten en amenazas contra toda la Humanidad, cualquiera sea el lugar donde habite. No obstante es el Tercer Mundo donde se producen las mayores y más graves agresiones contra la Naturaleza, y donde más negativas y dramáticas repercusiones tienen en la ya precaria economía de los países subdesarrollados, así como en sus paupérrimas condiciones de vida.

Un buen ejemplo de lo que estamos diciendo es la Amazonia, la mayor reserva de recursos naturales de la Tierra. En ella se concentran todos los pecados capitales —en el doble sentido de "mortales" y de cometidos por "el Capital"— antiecológicos, con la implicación de empresas multinacionales y nacionales.

8. Horizonte hermenéutico

Las religiones viven hoy sometidas al acoso de los *fundamentalismos* que surgen en su seno, ponen en peligro la convivencia social y generan un clima de intolerancia, recurriendo a veces a la violencia.

El fenómeno fundamentalista suele darse en sistemas de creencias que se sustentan en textos revelados. Una de sus características es la renuncia a la hermenéutica como mediación entre los textos fundantes de las religiones y el contexto cultural en que se leen. Se cree que los textos sagrados han sido revelados directamente por Dios, son inmutables, tienen un solo sentido, el literal, y deben aplicarse a cada situación concreta en su literalidad. Tal concepción conduce derechamente a la uniformidad y al dogmatismo en las creencias y cierra todo camino al diálogo con las culturas de nuestro tiempo.

El fundamentalismo propende a aislar el texto sagrado de su contexto socio-histórico y lo convierte en objeto devocional. En el caso de la religión judeo-cristiana estaríamos ante un acto de bibliolatría.

La mejor respuesta al fundamentalismo dentro de las religiones es la *hermenéutica*, clave de toda teología. Sin la mediación hermenéutica, el discurso teológico deja de ser tal para convertirse en un acto de repetición de los textos del pasado, de reproducción

---

[42] L. Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los Pobres*. Madrid, Trotta, 1997, pág. 135.
[43] *Ibid.*, págs. 11s.

del discurso oficial, de legitimación de la institución eclesiástica y de acatamiento acrítico de las declaraciones doctrinales emanadas del magisterio jerárquico —que se convierte en el único principio hermenéutico—.

Los teólogos y teólogas debemos afirmar con G. Steiner:

> Lo que me interesa es la "interpretación" en cuanto da a la palabra una vida que desborda el instante y lugar en que ha sido pronunciada y transcrita [44].

La interpretación no se reduce a una exégesis puntillosa de los textos. Lo que hace es confrontarlos con los nuevos climas culturales desde donde son leídos en el presente.

Toda interpretación es *creadora* en función de las nuevas preguntas y los nuevos desafíos, y abre el texto a nuevos sentidos. Como escribe C. Geffré:

> La teología, entendida como escritura hermenéutica, tiene la misión de crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de la situación concreta de la Iglesia, según los tiempos y lugares [45].

Tal idea de la interpretación supone un cambio significativo en el concepto mismo de verdad, que ya no se entiende como *adaequatio intellectus cum re*, sino como permanente acontecer, ocurrir.

En su obra *Liberación de la teología*, J. L. Segundo, definía, hace casi cinco lustros, el círculo hermenéutico aplicado a los textos bíblicos como

> ...el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad, tanto individual como social [46].

El carácter circular de la hermenéutica se debe a que cada realidad nueva lleva a una nueva interpretación de la palabra de Dios, que genera, a su vez, un cambio en la realidad.

Esto significa que la circularidad hermenéutica no se mueve en un horizonte puramente teórico ni opera con contenidos teóricos, sino en un horizonte histórico-práctico y operando con unas realidades estructurales socio-históricas. En suma, como observa certeramente Ellacuría, "es una circularidad real, histórica y social" [47].

Ahora bien, los teólogos y teólogas tienen que habérselas con un elemento peculiar en su reflexión: los *dogmas*. ¿Limitan los dogmas la reflexión teológica y dificultan el acto hermenéutico? Eso parece a primera vista, habida cuenta de que se trata de definiciones inmutables del más alto magisterio eclesiástico. Pero las cosas no son tan simples. Rahner mostró con gran agudeza que los dogmas son *reglamentaciones lingüísticas y comunitarias*. Y las reglamentaciones del lenguaje no pueden confundirse con la realidad. Los conceptos empleados para formular las verdades de fe están expuestos a una constante mutación histórica que las iglesias no pueden controlar [48].

Los dogmas pueden abrir la reflexión a horizontes nuevos, a condición de que se sometan a una buena interpretación. Para ello es necesario un laborioso trabajo histórico que permita "viajar desde la letra muerta del mensaje a su significación viva, hoy, de lo que con él se pretendía transmitir ayer" [49]. Es así como el dogma se pone en contacto con la vida y cobra él mismo vida.

Para J. L. Segundo, el acto hermenéutico se encuentra ya en los propios textos bíblicos —Antiguo y Nuevo Testamento— y en el magisterio eclesiástico.

La hermenéutica a aplicar es la de la *sospecha*, que lleva a los teólogos y teólogas a preguntarse por los presupuestos y condicionamientos de todo tipo que intervinieron tanto en la producción de los textos como en su precomprensión: de género, de clase, de religión, de cultura, de etnia o raza, etc.

Los principales desafíos que tiene delante el cristianismo hoy, y a los que debe responder la hermenéutica teológica, son: la increencia y la idolatría, la secularización y la exclusión social, la mundialización y el aislamiento de los pueblos subdesarrollados, el fundamentalismo religioso y el económico, la crisis de fe y la ausencia de solidaridad, la cultura moderna y las culturas ancestrales [50]. ■

---

[44] G. Steiner, *Après Babel*, pág. 37.

[45] C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid, Cristiandad, 1984, pág. 83.

[46] J. L. Segundo, *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975, pág. 12; cf. del mismo autor, *El dogma que libera*. Santander, Sal Terrae, 1989.

[47] I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*. México D. F., 1976, pág. 632.

[48] K. Rahner, "¿Qué es un enunciado dogmático?", en *Escritos de teología*, V. Madrid, Taurus, 1964, págs. 55-81, cf. también K. Rahner-K. Lehmann, "Kerigma y dogma", en *Mysterium salutis*, 1/2. Madrid, Cristiandad, 1969, págs. 771-787.

[49] J. L. Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Terrae, 1989, pág. 33. Glosando el pensamiento de Segundo, J. I. González Faus afirma en el prólogo de este libro que "pretender *sólo conservar* intacto el depósito de la Revelación es una de las mejores maneras de ser infiel a él, de corromperlo y de traicionarlo", *ibid.*, pág. 14.

[50] Un buen ejemplo de hermenéutica bíblica contextual correctamente orientada es la que hace Elsa Tamez al confrontar la idea de la libertad del neoliberalismo con la de la libertad según san Pablo y descubrir las divergencias de ambas propuestas, E. Tamez, "Libertad neoliberal y libertad paulina", en J. Duque (ed.), *Perfiles teológicos para el nuevo milenio*, *op. cit.*, págs. 41-53.

LA TIERRA EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACION

Roy H. May

"Reforma agraria" y "lucha por la tierra" suenan como anacronismos más propios de los temerarios tiempos revolucionarios que de los tiempos actuales de la globalización. No obstante, la reciente masacre de campesinos sin tierra en el norte del Brasil, los movimientos armados campesinos e indígenas en México, el asesinato de caciques a manos de terratenientes y la ocupación masiva de tierras bananeras por campesinos en Honduras, la expulsión de precaristas y los enfrentamientos aun entre ellos en Costa Rica, la movilización campesina de alcance nacional en Paraguay, y la marginación de los campesinos e indígenas de sus tierras en el sur de Chile, son sucesos que ilustran que "la tierra", lejos de ser un tema del pasado, es demasiado actual.

La globalización, con su marcado énfasis en el libre mercado y la exportación, codicia la tierra como nunca antes por sus recursos naturales e hídricos, su uso para la agricultura de exportación y sus posibilidades turísticas. La globalización quiere las tierras de los pobres, pero no a los pobres de la tierra.

1. Tierra, empresarios y campesinos

A pesar del aumento de la industrialización y la actividad financiera, comercial e informática —"características" de una economía moderna—, muchas economías latinoamericanas siguen dependiendo de la agricultura. Incluso, varios países basan su reactivación económica en la agricultura y la exportación de productos primarios, sea el café, el banano y la piña en América Central, las uvas, las manzanas y la trucha en Chile o los camarones en Panamá. Los resultados han sido impresionantes. Costa Rica, por ejemplo, ha aumentado más del doble sus exportaciones agrícolas durante la década de los noventas, y percibió US$1.778,1 millones en 1996 (Proyecto Estado de la Nación 1997: 235).

No cabe duda de que el sector exportador y comercial está controlado por empresarios nacionales y transnacionales que acaparan la mayor parte de la tierra y suplen el mercado mundial. Sin embargo, la gran mayoría de los agricultores son campesinos e indígenas que practican la agricultura familiar orientada a la subsistencia y al mercado nacional, cuya tierra está cada vez mas reducida a ínfimas parcelas. Su número va en aumento, aunque disminuye el porcentaje de la población que representa *vis-à-vis* las zonas urbanas. Quizás haya ahora más empresarios, pero también hay más campesinos. La globalización valora a los campesinos sólo en la medida en que se les convierte en trabajadores y que se adjudican sus tierras a las fincas de los empresarios.

Con su marcado énfasis en la exportación y su ideología que reclama la comercialización de todo, la globalización presiona contra la tierra de los pobres no solamente por fines agrícolas. La explotación maderera y la minera también afectan las parcelas de los campesinos y, en especial, los territorios de los indígenas.

La deforestación masiva que caracteriza a los países tropicales, no se debe tanto a la tala que realizan los campesinos necesitados de tierra, como a la de las empresas madereras que suplen al multimillonario mercado internacional de productos forestales. Por ejemplo, en Brasil, según un informe periodístico (Tautz 1996),

> ...empresas madereras habrían comprado ya por lo menos 1 millón 500 mil hectáreas de bosques en el estado de Amazonas y, según entidades ecologistas, tienen planes para adquirir y talar en el corto plazo otros 7 millones y medio de hectáreas del bosque de mayor biodiversidad en la Tierra.

No sólo la cuenca del río Amazonas está afectada, sino también los bosques antiguos del sur de Chile y

los tropicales de Panamá, Costa Rica, Honduras y Nicaragua. La indebida explotación maderera de la selva lacandona en Chiapas es una de las causas que provocaron que el EZLN se alzara en armas. La consecuente deforestación y pérdida de biodiversidad, la apertura de caminos y la llegada de foráneos que se apropian de la tierra, convergen para privar a los pueblos originarios de sus recursos y expulsarlos de los territorios tradicionales que siempre les han pertenecido.

El apetito voraz de la globalización impulsa la sobreexplotación del petróleo, el oro y otros minerales. Esta industria también priva de la tierra a campesinos e indígenas, ya sea por medio de la apropiación directa o por la contaminación de las aguas. Tanto en los países centroamericanos como en varios sudamericanos, se impone cada vez más la mina de boca abierta (de oro o cobre, por ejemplo) para satisfacer la necesidad económica, sin tomar en cuenta a los habitantes locales, en su mayoría indígenas y campesinos. El envenenamiento de los ríos por el mercurio y el cianuro ha sido la consecuencia trágica, tanto en Guyana y Venezuela como en otros países. La minería puede significar divisas para el país y riqueza para las empresas, pero para los campesinos e indígenas implica el despojo de su hogar.

Presionados por la globalización, los gobiernos ofrecen todo al mejor postor —no les importan ni los indígenas ni los campesinos, cuyas tierras han sido afectadas (véase *Noticias Aliadas*, Número especial 1997).

Esta problemática también se extiende al deporte turístico del golf, preeminentemente de los ricos, el cual requiere grandes extensiones de tierra para sus pistas y una aplicación de agroquímicos para mantenerlas. Se prefiere que los campos estén ubicados en zonas rurales con bellos panoramas para combinarlos con complejos de hoteles y casinos. En Costa Rica, por ejemplo, se planea desarrollar varias pistas de golf a la par de lujosos hoteles, en la panorámica costa pacífica del norte del país. En Tepoztlán, México, se planeó un proyecto similar que contemplaba la inversión de

> ...US$500 millones, que incluía la construcción de 800 lujosas residencias, un hotel, gimnasio, helipuerto y un parque industrial de alta tecnología, además del campo de golf.

No sólo requerían tierra, sino también agua:

> El campo de golf y el complejo urbano necesitarían 3,1 millones de litros de agua por día, cinco veces más de lo que actualmente consume Tepoztlán (Ross 1996).

Después de agrias protestas de los pobladores campesinos e indígenas, el proyecto se canceló. Una investigación sobre proyectos similares en otras partes del mundo concluyó que

> ...proyectos de esa naturaleza inflan artificialmente el precio de la tierra, contaminan el lugar con agroquímicos, consumen enormes cantidades de agua, y no proporcionan ningún beneficio a las comunidades (Idem).

No son nada más que enclaves que privan a los campesinos y a los indígenas de sus tierras y recursos.

Todo esto, por supuesto, no es nuevo en la historia latinoamericana. Solamente nos recuerda que el pasado está muy presente y que la lucha por la tierra no es un anacronismo, sino parte y parcela de la globalización.

2. Neoliberalismo

La teoría económica neoclásica, conocida como "neoliberal", es la fuerza motriz detrás de la globalización. Esta teoría presupone que la activación económica perdurable depende del comercio internacional y del libre o *laissez-faire* mercado mundial o "global". El objetivo único de esta actividad es el crecimiento agregado de la economía. Este crecimiento depende, según dicen, de la ausencia de la regulación, la apertura o liberalización del mercado y la privatización de toda actividad económica. En cuanto a la agricultura, la teoría dicta que al liberalizar el mercado de productos agrícolas, por ejemplo el maíz y el frijol, se fomenta la competitividad que lleva, a su vez, a una mayor eficiencia. Al mismo tiempo, los agricultores se concentrarán en los productos en que tengan una "ventaja comparativa" frente a otros productores. Como el campesino latinoamericano no produce el maíz y el frijol con la misma "eficiencia" que los agricultores de los países desarrollados, la teoría dicta que deben dejar de producirlos. El país debe importar estos productos. (Anualmente Costa Rica importa —y gasta enormes sumas de dinero— grandes cantidades de frijoles y arroz sólo para satisfacer sus necesidades alimentarias básicas). A cambio, los campesinos deben producir para la exportación frutas, flores y otros productos que los agricultores del Norte no pueden producir. Así que, concentrándose en su "ventaja", todos van ganando, según la teoría. Los países latinoamericanos están reestructurando su economía rural siguiendo este marco teórico.

Para el campesino, la importancia de esta reestructuración radica en que no está en condiciones de hacer los cambios exigidos. Simplemente no puede competir con los agricultores "científicos", mecanizados y empresariales. Como consecuencia, tiene que dejar su tierra o reducir su actividad agrícola para combinarla con el trabajo de peón u obrero en las fincas empresariales —o emigrar a las ciudades—. El testimonio de un campesino costarricense es elocuente:

> Todo esto ha cambiado mucho; antes nosotros presionábamos por la tierra, ahora nos presionan a

nosotros para que les vendamos nuestras fincas; antes sembrábamos maíz, ahora nos dicen que mejor jengibre o palmito para exportación. La agricultura ya casi no nos da para comer y muchos hemos salido a buscar trabajo en las bananeras o como jardineros en los hoteles. Los jóvenes ya no quieren trabajar en agricultura. Antes no veíamos tantos extraños, hoy hay muchos turistas y empresarios extranjeros. Lo único que no cambia son nuestros problemas: altos costos de producción, bajos precios, problemas de comercialización, malos caminos, malos maestros. Ahora hay mucha preocupación por el ambiente, por la tala de árboles, la contaminación de ríos, la cacería de animales, pero muy pocos se preocupan por nosotros los que vivimos en el campo; por eso muchos terminan yéndose como don Eladio, mi vecino (Proyecto Estado de la Nación 1997: 242).

En casi toda América Latina, como en el caso de Costa Rica,

...sembrar menos, vender su parcela o dedicarse a otra actividad son las opciones que enfrentan los pequeños agricultores (Alvarez Ulate 1996: 18).

México y Chile, más que otros países latinoamericanos, han asumido el modelo del libre mercado y las premisas de la globalización. En ambos países, los pequeños agricultores han perdido. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD):

México ganará en términos de ingreso neto como resultado de la especialización facilitada por el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte. Pero detrás de esta proyección general se hallan los perdedores, principalmente los productores de maíz, el alimento básico del país. Corresponde al maíz alrededor de la mitad de la tierra agrícola de México, y la producción de maíz desempeña un papel fundamental en el modo de vida rural... Según un estudio, perderán su modo de ganarse el sustento entre 700.000 y 800.000 personas a medida que se reduzcan los precios del maíz como resultado de la competencia de las importaciones más baratas (PNUD 1997: 98).

Entre 1974 y 1990, Chile triplicó la tierra dedicada a la producción frutícola orientada al mercado mundial. En gran parte "el milagro chileno" resulta de esa expansión, pues la fruta chilena se encuentra a la venta por todas las Américas y otros países del mundo. No obstante, la industria frutícola no ha beneficiado al pequeño productor. La venta de tierras por parte de los parceleros, por ejemplo, ha sido más frecuente en la zona apta para la producción frutícola. Al mismo tiempo, la participación del parcelero en la producción de frutas ha sido mínima, porque los requisitos estructurales de la industria frutícola van en contra del pequeño productor. El rendimiento es mayor en las grandes extensiones de tierra. Se requieren fuertes sumas de capital y una larga espera para recuperar la inversión inicial. También se exigen sistemas de producción y empaque unificados, exigencias a las que el parcelero no puede responder. En vez de incorporar al pequeño productor, la industria frutícola chilena y el mercado mundial lo han excluido (Carter et al. 1996: 46-51).

No cabe duda de que, en algunos casos, ciertos sectores de campesinos o pequeños agricultores han podido aprovechar la globalización e insertarse en el mercado mundial. En Costa Rica, una parte del limitado sector de pequeños agricultores comerciales ha podido dirigir exitosamente su producción hacia productos no tradicionales como el palmito, el mango o la yuca. Esto ha sido posible por razones del acceso a la tierra, el nivel de tecnificación y experiencia comercial y el conocimiento del mercado. En Guatemala, los parceleros han experimentado algunos resultados positivos en la producción de bróculi y arvejas para la exportación. Sin embargo, el éxito futuro es tenue y depende de variables condicionantes (Carter et al. 1996: 51-54). Aun con las experiencias positivas, en general, la experiencia de la globalización ha sido negativa para el campesinado.

2.1. Reforma agraria orientada al mercado

En este período en que la globalización está reestructurando el campo y la producción agrícola, no se habla de reforma agraria sino de programas de titulación de tierras. El propósito de los programas no es asegurarle la tierra al campesino, sino crear un "mercado de tierras". Es decir, hacer posible la venta de tierras campesinas, ya que sin escritura el campesino no puede vender su tierra. La falta de legalización obstaculiza la transferencia de propiedades. En Costa Rica, como en otros países, es frecuente que el campesino, una vez que obtiene la escritura, les venda su "nueva" tierra a los agricultores empresariales. Se podría sospechar que los programas de titulación representan un mecanismo para quitarles la tierra a los campesinos. Va muy bien con la lógica del mercado y la globalización, pues es una "reforma agraria con orientación al mercado" (véase Goitia 1991: 167-193).

3. La mujer y la tierra

La nueva economía globalizada incorpora cada vez más a las mujeres en el trabajo agrícola, como peonas o campesinas, hasta el punto de que se habla de la feminización de la agricultura... y la feminización de la pobreza.

En Centroamérica, por ejemplo, el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) señala "la importancia de las mujeres en la producción y comercialización en las pequeñas

unidades de producción". Según el informe (Chiriboga et al. 1995: 16):

> 1) Representan al menos *25% de la fuerza de trabajo* del sector agrícola.
> 2) Su aporte en horas de trabajo agrícola es considerable: en promedio, es de alrededor de medio jornal diario, o sea *cuatro horas dedicadas a las labores agrícolas*.
> 3) Su participación en tareas clave del ciclo productivo de granos básicos es alta.
> 4) Están al frente de un número significativo y creciente de parcelas. Según estadísticas oficiales, *20%* de los hogares rurales están *jefeados por mujeres*.

Muchas mujeres campesinas combinan su trabajo hogareño tradicional y sus labores agrícolas con el trabajo asalariado como obreras de la industria maquiladora. Dicha industria se ubica cada vez más en el campo precisamente para aprovechar la mano de obra femenina. Esto incrementa el alto nivel de explotación que sufre la mujer campesina. A la vez, como demuestra el IICA, es notable la presencia femenina en las labores claves del ciclo productivo de granos básicos, precisamente *los productos más castigados* por la globalización.

Hay que añadir que la mujer tiene poco acceso a la tierra propia. Según el IICA:

> *En cuanto al acceso a la tierra, los datos muestran un porcentaje muy bajo de mujeres en el total de beneficiarios de los distintos procesos de reforma agraria y distribución de tierras que ha vivido Centroamérica.* El porcentaje fluctúa entre 4% en el caso de Honduras y 16% en el caso de Costa Rica. Se podrá pensar que esos resultados responden a una baja demanda de las mujeres por ese recurso. Sin embargo, el panorama no se modifica al identificar el porcentaje de mujeres solicitantes de tierra que finalmente fueron beneficiadas. Por ejemplo, en Costa Rica, en 1991, sólo el 28% de las mujeres que solicitaron tierra fueron seleccionadas como beneficiarias, en comparación con el 61% de los hombres. La causa de esa diferencia debe buscarse principalmente en los reglamentos y normas que guían la selección de beneficiarios. Estos se refieren en general al "productor" (se sobreentiende masculino) y se exige que los candidatos tengan experiencia en actividades agropecuarias, en lo cual es probable que la experiencia de las mujeres sea calificada con un puntaje bajo. También se solicita experiencia crediticia, participación en organizaciones campesinas, etc., aspectos que, como se verá, también presentan limitaciones para las mujeres (Ibid.: 48).

Sin oportunidades de acceso a la tierra, sin derechos laborales que les aseguren sueldos justos y condiciones de trabajo seguras, sin organizaciones laborales que las defiendan ante las empresas y el mercado, seguramente la explotación de las campesinas continuará. Es poco probable que las condiciones que favorecen a las mujeres se realicen porque la ideología de la globalización alega que tales condicionamientos frenarían la competitividad y resultarían en la salida del mercado.

4. Destrucción ambiental y pérdida de la tierra

Como aludimos en el primer apartado, la destrucción ambiental es otra forma por la que los pobres pierden la tierra. El tipo de agricultura que exige la globalización necesita grandes extensiones de tierra deforestada que se sustituyen por plantaciones o haciendas ganaderas, como en el Amazonas o Centroamérica. Se requieren altos insumos inorgánicos, desde combustible para la maquinaria hasta los agroquímicos necesarios para mantener la fertilidad de los suelos y controlar las plagas. Esto se ve con claridad en el caso de Costa Rica, que entre 1986 y 1996, "el período neoliberal", casi duplicó la importación de agroquímicos (Proyecto Estado de la Nación 1997: 293). Por su uso intenso y frecuentemente indebido, éstos se quedan en los suelos y las aguas y afectan tanto la producción agrícola como la salud humana. Entre los problemas ambientales se incluyen la erosión de los suelos, la sedimentación de los ríos, las inundaciones incontrolables, la contaminación de las aguas y la degeneración de la biodiversidad. El bombeo masivo de aguas frescas puede elevar el nivel de salitre que destruye la capacidad productiva de los suelos, como ha ocurrido en el litoral pacífico salvadoreño. Estos problemas de la agricultura moderna empresarial se han agudizado por la globalización. O sea, la globalización incentiva un tipo de agricultura que no podrá mantenerse a largo plazo, por los daños que provoca en el sistema ecológico.

Los primeros que sufren las consecuencias son los campesinos e indígenas. Pierden sus recursos, sus tierras se vuelven improductivas, y sufren en su propio cuerpo las secuelas del uso indebido de agroquímicos. La destrucción ambiental les limita las opciones de buscar "tierra nueva" (que aumenta la deforestación) o de emigrar a la ciudad. La destrucción ambiental los desarraiga de la tierra y de sus formas tradicionales de vida.

Conclusión

Muchos países latinoamericanos pueden adherirse a las conclusiones de un informe sobre la situación rural costarricense:

> En los últimos años se ha planteado la necesidad que tiene el país de avanzar hacia un modelo de desarrollo en el que la competitividad, la sostenibilidad y la equidad se articulen de manera exitosa. Para una sociedad como la costarricense, en la cual buena parte de su economía tiene aún fuerte ligamen con el sector primario, y más de la mitad de cuya población vive en las áreas rurales (en las cuales se concentran la mayoría de sus recursos naturales), la discusión sobre el mundo rural es fundamental. La búsqueda de un esquema

de desarrollo sostenible para Costa Rica pasa, obligatoriamente, por una revalorización del mundo rural y por una atención importante a las transformaciones que éste ha experimentado en el período reciente (Proyecto Estado de la Nación 1997: 250).

Sin cambios estructurales que le den acceso a la tierra y fomenten el trabajo, la eficiencia y el mercado del pequeño productor, las políticas económicas que la globalización requiere no sólo no le sirven, sino que lo excluyen del campo mismo. Esto implica una pérdida grande, puesto que la capacidad productiva campesina es enorme; sus contribuciones al mercado interno significan el abastecimiento de la alimentación básica, con el consecuente ahorro de divisas no gastadas en la importación de productos básicos. Posibilita, además, la conservación del medio ambiente y reduce uno de los problemas sociales más serios y costosos: la fuga desenfrenada de los campesinos a las ciudades. Tal y como termina el informe acerca de Costa Rica,

> ...se concluye que revalorizar el medio rural significa rescatar para el desarrollo nacional un enorme potencial humano, económico, cultural y natural (Idem).

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAISES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Bibliografía

Alvarez Ulate, Arturo 1996. "Juan sin Tierra", en *Rumbo* (Costa Rica), 20 de mayo.

Carter, Michael R., Bradford L. Barnham y Dina Mesbah 1996. "Agricultural Export Booms and the Rural Poor in Chile, Guatemala, and Paraguay", en *Latin American Research Review* 1, págs. 33-65.

Chiriboga, Manuel, Rebecca Grynspan y Laura Pérez 1995. *Mujeres de maíz*. San José, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

Gotia, Alfonso 1991. "Reforma agraria con orientación de mercado", en Ruben, Raúl y Govert van Oord (eds.). *Más allá del ajuste*. San José, DEI, págs. *167-193*.

Noticias Aliadas 1997. Número especial, 27 de febrero.

PNUD 1997. *Informe sobre desarrollo humano 1997*. Madrid, Ediciones Mundi-Prensa.

Proyecto Estado de la Nación 1997. *Estado de la nación en desarrollo humano sostenible, un análisis amplio y objetivo sobre la Costa Rica que tenemos a partir de los indicadores más actuales (1996)*. San José, Proyecto Estado de la Nación.

Ross, John 1996. "La guerra del golf", en *Noticias Aliadas* (Perú), 25 de abril.

Ruben, Raúl y Govert van Oord (eds.) 1991. *Más allá del ajuste*. San José, DEI.

Tautz, Carlos 1996. "Madereras a la carga", en *Noticias Aliadas* (Perú), 22 de agosto. ■

NOVEDADES DEI

LOS LIMITES DE UN CAPITALISMO SIN CIUDADANIA:

por una mundialización sin neoliberalismo

(3a. edición revisada y ampliada)

WIM DIERCKXSENS

POR UN PARADIGMA ALTERNATIVO ANTE UN NEOLIBERALISMO SIN PERSPECTIVA

Wim Dierckxsens

El propósito de este trabajo es señalar que existen alternativas a la mundialización bajo bandera neoliberal y plantear la necesidad de una discusión y acción ante los posibles escenarios futuros de una mundialización neoliberal sin ninguna otra salida. Existe, nos parece, la posibilidad histórica de construir una mundialización sin neoliberalismo, aunque el pensamiento y la acción en torno a ello son muy escasos en la actualidad. Una buena excepción en la discusión aquí son Amin, 1996; Engelhard, 1996; Nell, 1996; Roustang, Laville, Mothé y Perret, 1996.

La teoría neoliberal es el paradigma dominante y tiende a erigirse cada vez más como un dogma teológico (Engelhard, 1996: 550). Ante esta posición dogmática beligerante difícilmente se erigen otros paradigmas en la teoría económica. Como consecuencia de su dogmatismo la corriente dominante se enceguese, lo que la hace cada vez menos capaz de visualizar las contradicciones y, por ende, su propio fin. También cabe pensar y, quizá con más razón, que al no existir posibilidades de revincular la inversión con el capital productivo, el neoliberalismo tiende a enceguecerse.

Existen diferentes entradas para analizar la ceguera de la teoría neoliberal para entender su propio derrumbe. Hemos escogido una que explica, en primer lugar, el carácter necesariamente transitorio del neoliberalismo, o sea, que explica su propio entrabamiento en un callejón sin salida. En segundo lugar, este enfoque nos brinda capacidad analítica para dibujar escenarios futuros. En tercer lugar, nos permite construir a partir de un nuevo paradigma, arrojar luz sobre alternativas posibles. Entre estas alternativas se cuenta la mundialización sin exclusión. El presente artículo es entonces no sólo de carácter teórico, sino al mismo tiempo eminentemente político.

La discusión en torno al trabajo productivo y al improductivo constituirá el eje central de nuestro análisis. Nos permitirá analizar críticamente el proceso de mundialización que se orienta, bajo la bandera neoliberal, hacia el trabajo improductivo y con ello al entrabamiento en un callejón sin salida por su dinámica interna. La lógica neoliberal tiende a fortalecer la inversión improductiva. De ahí la necesidad de una regulación económica para hacer retornar la inversión hacia la esfera productiva. La dificultad de lograr este cambio bajo el neoliberalismo nos brindará una pista muy importante para anticipar escenarios futuros. A la vez, nos dará cierta fuerza analítica para arrojar luz sobre posibles alternativas y cómo construirlas.

A partir del concepto de trabajo productivo e improductivo se desarrollan dos ejes. El primero parte de la maximización de la ganancia privada y apunta a la eficiencia económica, y está bien reflejado en la actual economía formal. El segundo parte de la reproducción de la sociedad como un todo y apunta a la vitalidad del sistema y la parte sustancial de la economía, concebida por el padre de ésta (Smith, 1975). El primer eje nos permite analizar la lógica interna del neoliberalismo; el segundo nos hace entender mejor la creciente necesidad de una regulación económica a nivel mundial.

En otros términos, el trabajo productivo y el improductivo pueden ser analizados desde dos ángulos posibles: por su forma y por su contenido. Por su forma, o relación social vigente, el trabajo productivo y el improductivo se conciben desde la óptica del capital individual. Aquí el trabajo productivo se define a partir de la relación capitalista. Aunque se equivocaron al pensar que sólo el trabajo agrícola es productivo, los fisiócratas postularon la idea correcta de que desde el punto de vista capitalista es productivo el trabajo que crea plusvalía (Quesnay, 1958). Adam Smith llegó en este punto al corazón mismo de la materia al definir el trabajo productivo como aquel que se intercambia de manera directa por capital, es decir apunta expresamente a la relación social (Smith, 1975).

Para los neoclásicos y los neoliberales ésta es por excelencia la única forma posible de ver el trabajo

productivo y el improductivo. La discusión acerca del tema ha perdido toda relevancia entre ellos. Todo trabajo, monetarizado o no, que se realiza fuera de esta relación social, termina siendo denominado improductivo y puede ser visto hasta como una relación no natural de trabajo, es decir como una relación perversa. De este modo, los neoliberales verán como perversa cualquier actividad realizada por el Estado que pueda ser emprendida con ganancia por la empresa privada. Con ello consideran como suprema la relación social existente y, por tanto, eterna.

Al ver las cosas por su forma como la manera natural de encarar a éstas, los neoclásicos no consiguen distinguir el trabajo productivo del improductivo desde el punto de vista del contenido o sustancia. Es precisamente desde esta visión neoliberal que parece no importar en qué esfera se invierta: en sectores productivos o improductivos por su contenido. Todo trabajo que se intercambia directamente por capital es productivo, sin importar la sustancia del trabajo. Es justo ahí donde se hace imposible entender cómo la sociedad actual se estanca. Cuando todo se rige de forma cada vez más exclusiva por la empresa privada en busca de la maximización de la ganancia, la eficiencia a nivel micro sumada conduce a un desarrollo siempre más estancado a nivel de la totalidad si las inversiones se hacen más improductivas por su contenido. La eficiencia no genera vitalidad en el sistema, sino que más bien tiende a destruirla. Ella amenaza la naturaleza, la vida humana y, en última instancia, la vida misma del propio sistema.

Desde el punto de vista del contenido, esto es con abstracción de la relación social bajo la cual se realiza, el trabajo vivo o materializado que se realiza sobre la forma social misma del régimen de producción vigente no crea riqueza. Este trabajo implica un costo falso de la producción que se costea mediante la redistribución de la riqueza existente (Marx, 1971: II, 125-128). Sólo es productivo por el contenido aquel trabajo que genera un valor de uso material o no, sin importar la relación social bajo la cual se efectúe. Que esta riqueza, en la sociedad que vivimos, nos aparezca básicamente bajo la forma de mercancía y a menudo en una relación de capital trabajo, no tiene importancia aquí (Ibid.: I, 55.190).

A partir de las dos entradas ya señaladas para analizar el trabajo productivo, podemos construir una matriz para interpretar las diferentes combinaciones de eficiencia y vitalidad. Hoy nos cuesta mucho interpretar al trabajo productivo más allá de la forma. Estamos acostumbrados a ver las cosas desde la perspectiva de la forma social dominante. Debido a ello apenas contamos como productivo en nuestra contabilidad social aquel trabajo que adquiere al menos una expresión monetaria. Todo trabajo realizado sobre el contenido y que no se expresa monetariamente, como es el caso de una buena cuota del trabajo doméstico por ejemplo, la contabilidad social no lo toma en cuenta por más que contribuya a la reproducción sobrevivencia, es decir, a la vitalidad.

Todo trabajo sobre la forma (comercio, banca, seguros, bolsa de valores, etc.), realizado bajo la forma dominante, con frecuencia supone un beneficio más elevado que la ganancia obtenida en el propio sector productivo. Este trabajo improductivo, visto por la forma social dominante, es el más lucrativo de cualquier trabajo actual. Sin embargo, por más ganancia que se obtenga en un trabajo especulativo, sus inversiones y gastos pertenecen a los llamados costos falsos *(faux frais)* de la producción. Lo anterior quiere decir que una inversión ascendente en este sector redunda en una creciente redistribución de la riqueza existente y una consecuente dinámica estancada de la economía (Marx, 1974: I, 244.254).

Partiendo de la categoría de trabajo productivo e improductivo por el contenido podemos hacer análisis históricos sobre la renta improductiva en la transición del feudalismo al capitalismo (Dierckxsens, 1979: 91-117); sobre el estancamiento económico en la antigüedad, tal como hemos hecho en estudios anteriores acerca del Imperio Romano, los aztecas o las culturas antiguas asiáticas (Dierckxsens, 1983); o acerca de la conclusión de la Guerra Fría y la desintegración del bloque soviético (Dierckxsens, 1992; 1994); pero también sobre la pérdida de vitalidad de la economía mundial bajo el neoliberalismo (Dierckxsens, 1997). Ahora nos interesa sobre todo dibujar escenarios futuros a partir de un entrabamiento del neoliberalismo en un callejón sin salida, producto de su gran inclinación hacia el trabajo improductivo, y contribuir a construir alternativas.

Desde finales de los años sesenta y principios de los setenta, la economía mundial bajó su ritmo de crecimiento. Este hecho coincidió con la crisis petrolera. Hoy, ya casi nadie atribuye esa desaceleración en el crecimiento económico a esa crisis. En la actualidad, afirma Engelhard (1996: 61), se adscribe esa pérdida de dinámica principalmente al creciente costo de la innovación que ya se vislumbraba cuando estalló la crisis petrolera y se agudizó *a posteriori*.

La innovación pierde su razón de ser en el capitalismo cuando no contribuye a elevar la tasa de beneficio. Si para conseguir un determinado porcentaje de aumento en la productividad del trabajo se incrementa más que proporcionalmente el costo de la innovación, la tasa de beneficio tiende a descender (Colin, 1994; Engelhard 1996: 63s.). El ascendente costo de la innovación, más allá de los aumentos en la productividad, es consecuencia de la misma carrera competitiva. La propia competencia obliga a depreciar a un ritmo creciente, o sea a innovar en forma cada vez más acelerada, con lo que acrecienta los costos de la innovación. La productividad del trabajo crece con más dificultad que el ritmo del aumento del costo de la innovación. El resultado de una tasa de beneficio decreciente en la esfera productiva es el estímulo a la fuga de capitales hacia sectores improductivos.

Al huir de los sectores productivos, la acumulación no se basa ya en la valorización real del capital. El pastel tiende a perder su ritmo de crecimiento. Y cuando el pastel no crece, la acumulación sólo es

posible por una concentración progresiva de la riqueza ya existente y mediante apuestas a futuro. El monetarismo, o la proclamación de la acumulación puramente monetaria, brinda en esencia la posibilidad de una acumulación de "capital desempleado" que deja de ocupar al trabajo (productivo) con base en apuestas sobre una explotación más intensa de ese trabajo en el futuro. El capital acumula riqueza en forma monetaria sin una correspondiente explotación del trabajo en la esfera productiva. Al no ocupar por un tiempo al trabajo, le hace la guerra por medio de una política de flexibilización que culmina en una progresiva concentración de la riqueza ya existente.

Desde la década de los setenta, con la huída de las inversiones hacia esferas improductivas el pastel mundial de la riqueza no sólo tiende a crecer a menor ritmo, sino que además, al ser repartido, tiene que remunerar una magnitud mayor de inversión improductiva. De este modo disminuye la ganancia media del capital social. En este contexto de una ganancia media en descenso estalla una Guerra Económica Mundial por el propio mercado. El eje de esta guerra apunta a lograr inversiones que fortalezcan las posiciones competitivas en el mercado. La estrategia consiste en acaparar una parte creciente del mercado y de la riqueza ya existentes, en vez de fomentar su crecimiento mediante inversiones en áreas productivas que generen riqueza nueva. En este contexto hay que comprender la política de fusiones y adquisiciones que constituyen el grueso de las inversiones en el mundo actual.

Esta política de adquisiciones y fusiones aumenta las expectativas de que los más fuertes en este mundo podrán triunfar. Esta expectativa se expresa en la bolsa de valores, donde se cotizan las empresas más fuertes. La apuesta a las acciones de las empresas más fuertes eleva la cotización de esas acciones cada vez más de prisa. Estas apuestas no se realizan con dineros atesorados, esto es con riqueza existente. Una pirámide invertida de crédito construida a través de los años permite elevar las cotizaciones muy allá de los valores reales del mercado. Esta alza refleja la apuesta a ganancias futuras, es decir, alimenta la especulación a futuro.

Estas apuestas a las transnacionales ganadoras en las bolsas de valores y el crédito que implica, avanzan mucho más de prisa que el crecimiento económico estancado o el de las ganancias reales que generan esas transnacionales. Una parte creciente de las ganancias se obtienen nominalmente por las cotizaciones siempre más alejadas de la economía real. Conforme crece la espiral del crédito la acumulación se vuelve más virtual y tarde o temprano, de no darse una revinculación de la inversión con la producción, ocurrirá un colapso financiero.

Desde octubre de 1997 un ciclón financiero recorre el mundo, causando nerviosismo en las principales bolsas de valores al anunciar la posibilidad cada vez más concreta de un crac mundial de envergadura. El día 27 de octubre el principal indicador de la bolsa de Nueva York cayó 554 puntos, la mayor caída en puntos de su historia, en una sesión acortada para atajar el desplome desatado en Wall Street por la crisis financiera y monetaria en Asia.

Al descender el Dow Jones 554 puntos, o sea un 7,2%, alcanzó su nivel más bajo desde comienzos de mayo pasado, un 16% por debajo de su nivel máximo alcanzado en agosto. Para dar una idea de la importancia del suceso digamos que en el llamado "lunes negro" de 1987 este índice cayó un 22,6%, el mayor desplome de la historia de Wall Street, y que en 1929 el mismo índice se hundió un 40% en tres semanas. En esa ocasión más de la mitad de las sociedades de inversión financiera desaparecieron en semanas, y los ahorradores perdieron el 90% del valor nominal al que se creían acreedores (Aglieta, 1979: 319-321). Este escenario, nada imposible de volver a presentarse, significaría el hundimiento de la casa neoliberal sin claridad alguna acerca de los escenarios futuros.

Los temores de este nerviosismo financiero, en apariencia, se originan en la crisis monetaria en el sudeste asiático. El colapso del importante mercado bursátil de Hong Kong, el jueves 23 de octubre, se debió a que el Gobierno intentó defenderse de los ataques especulativos contra el dólar de Hong Kong, fijado a la par del dólar estadounidense. La debacle se inició cuando el Gobierno elevó las tasas de interés para defender la divisa. Esto porque grandes especuladores como Georges Soros, junto con inversionistas institucionales, para especular contra una moneda piden a crédito miles de millones de dólares en esa moneda local, compran con este dinero virtual otras divisas y así crean presión para una devaluación. Una vez que la moneda local es devaluada la recompran a un valor depreciado y obtienen una ganancia multimillonaria.

Para evitar ese tipo de juegos, los gobiernos locales procuran encarecer el crédito con el aumento de las tasas de interés. El efecto sobre los mercados bursátiles no se hace esperar. Como los especuladores de la bolsa trabajan con (una pirámide invertida de) crédito a corto plazo, las cotizaciones en la bolsa de valores son muy susceptibles a cambios en las tasas de interés. El índice del mercado bursátil de Hong Kong reaccionó ante la fuerte alza de las tasas de interés con una venta masiva de acciones. Como consecuencia la bolsa cayó en un solo día un 10,4%, con un desplome acumulado del 23% en menos de una semana (Harper, 1997: 36A).

La crisis monetaria en Asia comenzó antes de Hong Kong, con un ataque en apariencia aislado contra la moneda tailandesa. Los especuladores financieros tomaron como blanco a Tailandia, país que estaba alertado acerca de una devaluación por el deterioro de su balanza de pagos. Desde el mes de julio Tailandia no tuvo reservas internacionales y no pudo defender su moneda, la que en cuatro meses se devaluó de 25 a 40 bath frente al dólar estadounidense (Sapford-Dermott-Williams, 1997: B5). Similar situación se dio en Malasia, que fue otra víctima (Clairmont, 1997: 16). Al tiempo que la balanza comercial se deterioraba, el crédito en ese país creció en los

últimos tres años en un 30% anual, alcanzando el 160% del PIB (Economic Review, 1997: 32). Finalmente, el 17 de noviembre el Banco Central de Corea del Sur dejó de defender al won que pasó de 900, a mediados de octubre, a 1.130 frente al dólar estadounidense en menos de un mes (Sapford-Dermott-Williams, 1997: B5).

Cuando estalló la crisis monetaria de los países asiáticos, Estados Unidos (EE. UU.) no los ayudó como sí lo hizo con México durante su crisis monetaria de 1994-95. Y es que a EE. UU. le convenía la crisis en esa región de Asia para poder "enjaular" a los "tigres" por medio de políticas de ajuste estructural y mecanismos de control vía el Fondo Monetario Internacional (FMI), y así penetrar sus mercados tan protegidos (Sender, 1997: 69). Uno tras otro de los países del bloque de los tigres ha tenido que pedir auxilio al FMI, el cual condiciona sus préstamos a la exigencia de una mayor apertura a las inversiones externas. Japón, como principal financiero en la región, se vio afectado recientemente. El índice Nikkei 225 bajó un 20% entre el 1° de agosto y el 1° de noviembre, y el índice Nikkei de banca lo hizo en un 30% (Sapford-Dermott-Williams, 1997: B5).

La crisis financiera en Asia no la podemos entender como un hecho aislado, sino como parte de la Guerra Económica Mundial por un mercado donde no quepan todas las transnacionales. En términos de Engelhard (1997), la Tercera Guerra Mundial ya comenzó. Las armas son cada vez más de carácter económico, pero muy letales. Cada vez menos se necesita ocupar territorios para conseguir subyugar naciones enteras. Con ese ataque al sistema financiero en Asia, Occidente, y EE. UU. en particular, arriesgaron una ampliación de la crisis financiera al mundo entero. El desplome en el mercado bursátil podría haber causado una reacción en cadena con el espectro de una devaluación caótica de muchas divisas. Esas armas financieras tienen, al igual que la armas atómicas, una fuerza autodestructora potencial muy grande.

En América Latina se vive una tensa situación financiera y bursátil. En la semana del 24 al 30 de octubre las bolsas de valores de Brasil y Argentina cerraron con pérdidas del 23,3 y el 19,6% respectivamente. En especial, la situación de Brasil es preocupante. Con déficit importantes en materia fiscal y comercial y una tasa de cambio sobrevaluada, el país se perfilaba como la siguiente víctima de los especuladores. Brasil recibe fuertes inversiones directas desde Europa y EE. UU., y con ello creía poder poner ciertas condiciones al ALCA. Es posible que el ataque al real pueda ser entendido como una advertencia a Brasil. Una devaluación del real, sin embargo, pondría a Argentina, importante socio comercial brasileño, bajo inmensa presión y comprometería la estabilidad cambiaria de otros países latinoamericanos (Semana, 3. XI. 1997: 58-62).

Ante el posible ataque a las divisas latinoamericanas, Brasil incrementó preventivamente sus tasas de interés. La bolsa brasileña reaccionó con una tendencia a la baja que no ha terminado. Se ha expandido de este modo la inestabilidad financiera a nivel internacional, que es a lo que más temen los inversionistas (Greg, 1997: 25A). Estas crisis financieras cada vez menos aisladas pueden afectar, en última instancia, a los mayores mercados financieros y causar un pánico bursátil mundial al estilo del de 1929.

Actualmente no hay manera de enfrentarse a las olas especulativas contra las monedas, ni siquiera las de los países grandes (Martin-Schumann, 1996: 107). Se han perdido todos los controles monetarios sobre el capital privado y especulativo, ya que las reservas de los especuladores resultan ilimitadas a la par de las reservas internacionales oficiales. La causa esencial de la crisis especulativa no reside en Asia o América Latina ni en algunos especuladores sin escrúpulos, sino en la Guerra Económica Mundial que estalló entre grandes transnacionales por un mercado mundial que se expande cada vez menos.

En un mercado que no se expande queda de manifiesto que no hay lugar para todos, ni siquiera para todas las transnacionales. La estrategia que resulta de ello consiste en fomentar posiciones competitivas mediante fusiones y adquisiciones para acaparar la mayor parte del mercado existente. Si un mercado, como ocurría con el del sudeste asiático, se protege contra esa inversión externa, las armas económicas financieras desestabilizan las monedas y crean una guerra de Occidente contra Oriente. Se occidentaliza y se estaduniza la globalización, pero a la vez se resta dinamismo al continente asiático, tan dinámico en la economía mundial. Las apuestas a los ganadores se harán más en Occidente que en Oriente, no obstante la elasticidad de la concentración de capital disminuye siempre más, y con ello las expectativas. El crac mundial puede posponerse, aunque no evitarse.

Un crac mundial pondría en cuestionamiento a la economía neoliberal al sacudirla en sus cimientos. Una primera pregunta que nos hacemos es cuán evitable es un eventual crac económico. Si bien existen perspectivas de que la bolsa de valores puede recuperarse en el corto plazo por medio de ciertas medidas que señalaremos, su sostenimiento en el largo plazo será más difícil. El Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI), en proceso de negociación, podría dar otro respiro al neoliberalismo. El AMI regulará disposiciones acerca de las inversiones extranjeras (directas y de cartera) a nivel mundial, las cuales contemplan el derecho de la repatriación integral de los beneficios y el derecho de cualquier transnacional de diferir de un Estado ante ese organismo internacional (Le Monde Diplomatique, mayo 1997: 10). Con eso los Estados-nación pierden toda autodeterminación sobre la conducción de la economía de su país y se agranda el espacio de la concentración de capital para las transnacionales por un tiempo más. Esta medida no resuelve el problema en esencia, sino que apenas pospone la amenaza de un crac, profundizando aún más su efecto.

En el momento que estalle una crisis mundial se liberarán fuertes energías subjetivas. En un mundo de exclusión progresiva donde quepan cada vez

menos, la lucha por la inclusión se acentuará con fuerza en una depresión económica. Una de las tendencias más temibles en esta depresión será la lucha masiva por la inclusión a costa de los demás. Al haber gozado de más derechos como ciudadanos en el pasado, sobre todo entre los ciudadanos del Norte habrá sectores que sientan tener más derecho a ser incluidos. De forma que al ver peligrar su inclusión estos sectores tenderán a reivindicarla, aunque sea a costa de los demás. Bajo la bandera de una lucha de inclusión a costa de todo está en peligro la democracia (Schlesinger, 1997: 2-12), y este peligro se torna hoy más concreto.

Una lucha masiva de inclusión a costa de otros bajo una bandera nacionalista, es decir un neofascismo, no representa a estas alturas del milenio una salida para los intereses de las transnacionales. Para poder cubrir los intereses transnacionales, la escala de la lucha por la inclusión ha de traspasar las fronteras nacionales. El nacionalismo como tal, entonces, ya no representa una bandera unificadora que pueda brindar una salida al capital transnacional. Una lucha de civilizaciones, en cambio, sí es capaz de brindar esa cobertura de intereses. La cultura occidental amenazada por una cultura oriental en ascenso, se traducirá en una lucha de las civilizaciones, como nos la presenta Huntington (1993: 27-29; 1996). Este conflicto, que ya comenzó con el bombardeo financiero de las monedas asiáticas, pudiera radicalizarse a partir de un colapso financiero mundial.

Un neofascismo planetario de esta índole constituye un escenario posible y, como reacción ultra defensiva, tampoco la más remota. No obstante, así como la Segunda Guerra Mundial y el fascismo de ese entonces no brindaron una solución a la crisis de vitalidad de la economía, tampoco un neofascismo solucionará tal crisis a nivel planetario. Unicamente es posible salir de una crisis de una economía que ha perdido su vitalidad, si retornamos a priorizar la totalidad antes de pretender salvar las partes. Este planteamiento sólo podrá hacerse mediante una regulación económica a nivel mundial.

Al reivindicar una mundialización sin neoliberalismo, sin embargo, no necesariamente se plantea todavía una alternativa que parta del Bien Común planetario. El cambio de valores de un eje que parte de los intereses particulares hacia otro que apunta hacia la vitalidad de la totalidad, no resulta tan fácil ya que exige un fuerte cambio de valores.

La conciencia de que una salida neofascista no brindará solución a la crisis tiene un buen precedente histórico. Sólo que el pánico que se gesta en una depresión puede enceguecer mucho. Al tomarse conciencia de las limitaciones de un conflicto mundial, es probable que se busque aquella regulación económica orientada a conciliar los intereses privados de las transnacionales con el logro de la vitalidad, entendida ésta básicamente como un crecimiento con inclusión. Esto se podría pretender alcanzarlo por medio de una demanda agregada y una política de empleo a nivel mundial. De este modo se buscaría perpetuar la acumulación privada sin supeditarla al Bien Común planetario. Sería una forma de neo-keynesianismo a nivel planetario que requeriría una especie de Estado-mundo regulador.

Ese neo-keynesianismo planetario tendría como gran tarea la de regular la economía-mundo donde operan las transnacionales. Pero esta tarea no puede corresponder a ningún Estado-nación, pues requiere una regulación mundial. Existe una creciente discusión para regular la especulación (Nell, 1996; Martin-Schumann, 1996), lo que constituye ya un síntoma saludable. No obstante, una discusión más allá de la especulación acerca de una regulación mundial, es todavía muy escasa (Petrella, 1996; Roustamg, 1996; Fitoussi-Rosanvallon, 1996).

En nuestra opinión, una intervención neo-keynesiana de corte planetario difícilmente se perfilará como una solución viable. Por la intervención de una especie de Estado-mundo se podrá conseguir establecer una demanda agregada con una política de empleo a nivel planetario. Sin embargo, la asignación de los recursos es muy difícil que se regule mediante el mercado bajo el régimen de la maximización de la ganancia.

Ello porque al perseguir las empresas individuales la mayor eficiencia posible en el uso de los recursos, tienden a invertir en tecnología, con lo que crean a nivel del sistema una capacidad instalada ociosa cada vez mayor. Una demanda agregada por medio de una regulación mundial que estimulara el desarrollo de la tecnología, no haría más que reforzar esta tendencia a una capacidad ociosa creciente. No es suficiente con garantizar la escala de la demanda, es igualmente importante definir su composición (Nell, 1996: 61s.). Una capacidad ociosa es como una riqueza creada en un ciclo y que apenas en parte se emplea en el ciclo siguiente, reduciéndose la relación entre la masa de ganancia obtenida y el capital invertido. La tasa de beneficio tiende a bajar. Esa baja de la ganancia se acentúa aún más por otra tendencia: que la tecnología se deprecia con más velocidad que la de los avances en la productividad obtenida.

Para solucionar la tendencia a la tasa de beneficio descendente se requiere una mano visible que regule la depreciación y la inversión. Esta intervención es posible si se introduce simultáneamente en el mundo entero. Una depreciación regulada a nivel mundial brindaría una nueva potencialidad al desarrollo tecnológico, con una mayor conservación de los recursos naturales y con capacidad de atender necesidades de poblaciones desatendidas. Esta regulación, no obstante, representaría una intromisión directa en la propia lógica de acumulación, cuya dinámica apuntaría hacia la vitalidad del sistema como un todo. Con ello la mano visible subordinaría a la invisible, tocando la esencia misma del capitalismo. Sólo es posible tocar esa esencia a nivel planetario.

Esta supeditación de la lógica del capital a una mano visible a nivel mundial podría resultar de un intento de regulación económica neo-keynesiana a nivel planetario. Pronto quedaría clara la necesidad

de una intromisión en la lógica misma del capital. Esa intromisión modificaría cualitativamente a la economía capitalista, la cambiaría en su esencia. En nuestra opinión, cualquier regulación futura significará necesariamente ese salto cualitativo en las propias relaciones de producción. Nuestro argumento básico es que no existe una posibilidad real de hacer que las inversiones retornen hacia la esfera productiva, sin esa intromisión en la lógica del capital. En otras palabras, las fuerzas productivas han llegado al límite de su potencial de desarrollo bajo la relación capitalista. Es ante esa perspectiva que surge con tanta dificultad otro paradigma, y que el neoliberalismo se encierra en un dogmatismo sin salida.

Ante este escenario, los sectores progresistas están ante el verdadero reto histórico de ocupar el espacio que se presentará para construir una nueva sociedad orientada por el Bien Común a escala planetaria. Podemos caracterizar este esfuerzo como una mundialización desde abajo. Sin embargo, los sectores progresistas están igual de mal preparados para encarar una mundialización que parta del Bien Común a nivel planetario. Este proceso supone una discusión que apenas se vislumbra (Petrella, 1996; Amin, 1997; Laville, 1997; Caillé, 1997; Huizer, 1996).

La búsqueda de la vitalidad de la economía mundial será a costa de la eficiencia, lo que constituye un cambio de eje en la orientación económica hacia el Bien Común (Engelhard, 1996). Este cambio de eje implicará un cambio de valores, una nueva ética donde lo particular y lo privado se supeditarán al Bien Común planetario. La economía será reconcebida en su aspecto sustantivo y reproductivo, y cada vez imperará menos la eficiencia de la economía formal.

Cuando los intereses privados sumados (en busca de la máxima ganancia) conduzcan al Mal Común de la propia economía mediante una gran depresión, se revelará de forma dramática la necesidad de una organización mundial capaz de supeditar los intereses de las transnacionales al Bien Común planetario. Este Bien Común planetario no es la simple suma de los bienes comunes de diferentes pueblos, sectores, naciones o regiones mundiales, sino que los bienes comunes más particulares se derivan de la vitalidad a nivel de la totalidad. El Bien Común sólo puede ser definido a partir de la totalidad, y esa totalidad hoy sólo puede ser planteada en el plano planetario. Partiendo de la reproducción de la totalidad con vitalidad se define la vitalidad de todas las partes, y no al revés. La búsqueda de la vitalidad de cada una de las partes sumadas no conduce a la vitalidad del todo y de este modo, en última instancia, tampoco a la de las partes.

Un proceso de mundialización que parte del Bien Común planetario enfoca la reproducción de la vida humana y natural como punto de partida. Esta reproducción no está supeditada a la lógica de la eficiencia de las partes. La eficiencia de las partes conduce en última instancia a la exclusión y al derroche de recursos a nivel de la totalidad, o sea, a la ineficiencia a nivel de la totalidad. La eficiencia a nivel de la totalidad consistiría en trabajar con la plenitud de los recursos humanos y naturales, sin derroche o exclusión a nivel del sistema como un todo y sin necesidad de lograr la máxima eficiencia a nivel de las partes (Nell, 1996: 97).

Esta óptica, en vez de generar un espacio menor de autodeterminación, brinda, en principio, el espacio para fomentarlo. Las ventajas competitivas asfixian cualquier intento descentralizado de desarrollo. Una regulación que parta del Bien Común y de la vitalidad de la totalidad, ofrece la posibilidad de la sobrevivencia de la ineficiencia a nivel particular sin supeditación. En vez de conducir al poder centralizador, brinda así el espacio para gestar un desarrollo nivelador.

El cambio del eje de la eficiencia al de la vitalidad implica siempre un riesgo de centralización del poder. El recuerdo del socialismo real nos da razones claras de esa centralización del poder. El socialismo real nació como una reacción radical al mercado total. Como respuesta histórica ello significó la sustitución radical del mercado total por el plan total. En vez de otorgar la razón absoluta al mercado se la otorgó al plan, o más bien al partido que lo define. El cambio del eje de la eficiencia del mercado al plan en el socialismo real, partió de la socialización formal y radical de la propiedad privada desembocando así necesariamente en la totalización del plan. El trabajo (improductivo) de la burocracia en esa totalización del plan tendió a desarrollarse más de prisa que la propia productividad del trabajo minando, de este modo, la eficiencia a nivel de la totalidad.

Planteado a nivel mundial, este proceso de supeditación del mercado al Bien Común puede ser gradual y real. No hace falta la socialización de la propiedad formal para supeditar la economía al Bien Común, ésta más bien la dificulta. Un proceso de mundialización que parta del Bien Común planetario, en forma gradual y real brindará el mejor espacio para instaurar un proceso de mundialización desde abajo y para abajo, esto es, con la mayor participación democrática. La solidaridad a nivel de la totalidad dará la vitalidad que se precisa para subordinar la competitividad de las partes individuales. El Estado-mundo que se requiere, entonces, es un Estado solidario.

La mundialización desde abajo que apunta al Bien Común de la humanidad, constituye una utopía que permite y supone la participación popular. No obstante, los sectores populares se hallan más desarticulados que en décadas pasadas. En medio de la flexibilización de la fuerza de trabajo a nivel mundial y, sobre todo entre la fuerza de trabajo no calificada, la organización del trabajo mediante el sindicalismo ha perdido mucha de su fuerza. La mundialización del mercado de trabajo mundializó la sustitución de la fuerza de trabajo. El consecuente repliegue organizativo de los trabajadores lo podemos ver, sin embargo, como punto de inflexión hacia una nueva era organizativa. Se está gestando lentamente una reestructuración de los sindicatos a escala mundial. Ya no basta organizarse a nivel nacional, sino que es preciso

estructurar redes alrededor de las transnacionales, estén donde estén, en el Norte y el Sur. El sindicalismo no ha muerto, sino que se están dando las condiciones objetivas para que alrededor del eje de la inversión transnacional se estructure una ciudadanía mundial solidaria capaz de pedir cuentas a las transnacionales.

El nuevo sindicalismo necesita una visión menos corporativa y más solidaria, con alianzas con movimientos de consumidores, de derechos humanos, etc. Esto supone articular las diferentes luchas de identidad, a menudo fragmentadas (de mujeres, ecologistas, minorías étnicas), en torno de una utopía que encara el Bien Común planetario. Con el desarrollo de una ética solidaria pueden rearticularse muchas de las fuerzas sociales para la construcción de un mundo donde quepan todos y todo, incluyendo a la naturaleza.

Ante este escenario, el presente artículo no puede ser sino polémico. En un mundo de exclusión progresiva donde quepamos cada vez menos, una de las tendencias más temibles es una lucha por la inclusión a costa de otros. Todos podemos ser ciudadanos de este mismo mundo con identidades y derechos, pero ante la exclusión progresiva surgen fuerzas (xenofobia, racismo, etc.) que reclaman tener más derechos que otros a caber en este mundo. Un neoliberalismo en un callejón sin salida puede liberar energías retenidas que creen un espacio para un neofascismo a nivel planetario. Huntington (1996) alude con claridad, y no precisamente con preocupación por la humanidad en su conjunto, a este posible neofascismo. El conflicto que prevé ya no lo concibe bajo una bandera nacional (la globalización ha ido demasiado lejos como para que una nación abandere los intereses del gran capital transnacional), sino como respuesta de una cultura amenazada (Occidente) por otra (Oriente).

Bibliografía

Aglieta, Michel 1979. *Regulación y crisis del capitalismo.* México, D. F. Siglo XXI.

Amin, Samir 1996. *Les Défis de la mondialisation.* Paris, E. L. Harmattan.

Cabannes, Michel 1994. *La Politique Macroeconomique.* Paris, Ed. Armand Colin.

Caillé, Alain 1997. "30 theses pour contribuer a l'emergence d' une gauche nouvelle et universalisable", en *La revue du MAUSS semestrielle* No. 9 (Primer semestre).

Dierckxsens, Wim 1979. *Capitalismo y población: la reproducción de la fuerza de trabajo bajo el capital.* San José, EDUCA.

Dierckxsens, Wim 1983. *Formaciones precapitalistas.* México D. F., Ed. Nuestro Tiempo.

Dierckxsens, Wim 1992. *Globalización: Centroamérica y el Caribe en el Nuevo Orden.* San José, Ed. CCC-CA.

Dierckxsens, Wim 1994. *De la globalización a la Perestroika occidental.* San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 1997. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía.* San José, DEI.

Engelhard, Philippe 1996. *L' Homme Mondial: Les sociètes humaines peuvent-elles survivre?* Paris, Ed. Arléa.

Engelhard, Philippe 1997. *La Troisieme Guere Mondiale est Commencè.* Paris, Ed. Arléa.

"Far Eastern Economic Review", en *Economic Review*, 2. X. 1997.

Fitousei, J. P.-Rosanvallon, P. 1996. *Le nouveau age des inégalités.* Paris, Ed. Du Seuil.

Huizer, Gerrit 1996. *La globalización desde arriba y desde abajo.* Conferencia de Filósofos y Científicos Sociales de EE. UU. y Cuba. La Habana, Junio.

Huntington, Samuel 1993. "The Clash of Civilizations", en *Foreign Affairs* (Summer), págs. 22-50.

Huntington, Samuel 1996. *The Clash of Civilizations and the remaking of a new world order.* New York, Simon and Schuster.

Greg, I. 1997. "Un lunes sangriento para los mercados bursátiles mundiales", en *The Wall Street Journal Americas*, suplemento de *La Nación* (Costa Rica), 28. X., pág. 25A.

Laville, J. L. 1997 "Une politique économique pour le XXI siecle", en *La revue du MAUSS semestrielle* No. 9 (Primer semestre), págs. 243-247.

Martin, H. P.-Schumann, H. 1996. *Die globalisierungsfalle: Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand.* Hamburgo, Ed. Rowohlt.

Marx, Karl 1971. *El Capital.* Buenos Aires, Ed. Cartago.

Marx, Karl 1974. *Teorías sobre la plusvalía.* Buenos Aires, Ed. Cartago.

Nell, Edward 1996. *Marking sense of a changing economy.* Londres, Ed. Routledge.

Petrella, Ricardo 1996. "Competitivenes and the need for economic disarment", en *Politik und Gesellschaft* (Dietz Verlag) No. 1, págs. 7-16.

Roustang, G.-Laville, J. L.-Mothé, D.-Perret, B. 1996. *Vers un nouveau contrat social.* Paris, Ed. Desclée de Brouwer.

Sapford-Dermott-Williams 1997. "La cronología del desastre asiático", en *The Wall Street Journal of Americas*, suplemento de "El Comercio" (Quito), 27. XI.

Schlesinger, Arthur 1997. "Has Democracy a Future", en *Foreign Affairs*, Setiembre-octubre, págs. 2-13.

Semana, 3. XI. 1997. *Economía y negocios: fiebre amarilla: la volatilidad de los mercados financieros del Asia contagia a Estados Unidos y Europa y pone a temblar a América Latina.*

Sender, Henry 1997. "Not a happy bunch", en *Economic Review*, 2. X., pág. 69.

Smith, Adam 1975. *The Wealth of Nations.* New York, Ed. Dutton. ■

MANIFIESTO DEL FORO INTERNACIONAL DE LAS ALTERNATIVAS

Es tiempo de revertir el curso de la historia

Como en tiempos del anuncio de la llegada del Reino de Dios, los firmantes de esta declaración apoyan la creación de un Foro Mundial de las Alternativas.

Todos aquellos que compartan estos ideales están invitados a participar o a adherir a esta iniciativa, surgida de unas treinta personas de todas las latitudes, que se reunieron a comienzos del año.

El destino de la humanidad se halla en juego. Los progresos científicos y los adelantos técnicos, joyas del saber, sirven a los intereses de una minoría, en vez de contribuir al bienestar de todos. El uso que se hace de la ciencia y la técnica aplasta, margina, excluye a numerosos seres humanos por todo el mundo y deteriora el medio ambiente. El acceso a los recursos naturales, a los del Sur en particular, sigue bajo el control de los centros y se convierte en objeto de pugnas políticas y en amenazas de guerra. *Es tiempo de revertir el curso de la historia.*

1. Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos

Hoy, la economía no suministra bienes y servicios sino a una minoría. En su forma actual, empuja a la mayor parte de la humanidad hacia estrategias de sobrevivencia y niega —incluso— el derecho a la vida a cientos de millones de personas. Fruto del capitalismo neoliberal, la lógica económica forja y acentúa las desigualdades. Con su creencia en la virtud autorreguladora del mercado, fortalece el poder económico de los ricos y aumenta el número de pobres. *Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos.*

2. Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur

Los monopolios del saber, de la investigación científica, de la producción de punta, del crédito, de la información, garantizados por instancias internacionales, crean una polarización que crece día con día en el mundo y al interior de cada país. Muchos pueblos, encerrados en lógicas de desarrollo culturalmente destructivas, físicamente insostenibles y económicamente dependientes, no pueden definir por sí mismos las etapas de su evolución, ni construir las bases de su propio crecimiento, ni asegurar la educación de sus jóvenes generaciones. *Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur.*

3. Es tiempo de encarar la crisis de civilización

Los objetivos limitados del individualismo, el universo cerrado del consumo, la invasión del productivismo, y para otros, la búsqueda obsesiva de la simple sobrevivencia cotidiana, ocultan los grandes objetivos de la humanidad: el derecho a la vida, la liberación de la opresión y la explotación, la igualdad de oportunidades, la justicia social, la paz, la espiritualidad, la fraternidad. Los progresos de la biotecnología llevan al resurgimiento de los debates sobre la naturaleza y los fines de la existencia humana. *Es tiempo de encarar la crisis de civilización.*

4. Es tiempo de rechazar el poder del dinero

La concentración del poder económico en manos de empresas transnacionales atenta contra la soberanía de los Estados. Es una amenaza para la democracia, en cada nación y a escala del universo. El predominio del capital financiero no sólo compromete el equilibrio monetario internacional. Contribuye a transformar numerosos Estados en verdaderas mafias y alienta las fuentes ocultas de la acumulación capitalista: el narcotráfico, el comercio de armas, las redes de prostitución. *Es tiempo de rechazar el poder del dinero.*

5. Es tiempo de transformar el cinismo en dignidad y la dignidad en poder

La Bolsa de Valores se dispara con el despido de trabajadores. La competitividad se afianza con la eliminación de los consumidores. La curva de excelencia de los índices macroeconómicos tiene por correspondencia el aumento del número de pobres. Los alicientes de las instancias económicas internacionales son para quienes, al ajustar su economía, ahondan la brecha entre las clases y fomentan la multiplicación de los conflictos sociales. La ayuda humanitaria internacional es tragada por los que han sido reducidos a la desesperación. *Es tiempo de transformar el cinismo en dignidad y la dignidad en poder.*

6. Es tiempo de reconstruir y democratizar el Estado

El desmantelamiento del Estado, el encogimiento de sus funciones, las privatizaciones a ultranza desembocan en la desmoralización del servicio público, en el debilitamiento de los sectores educativos y de salud, y a fin de cuentas en su tutelaje por los intereses económicos privados. La mundialización neoliberal tiende a alejar al Estado de la población y a fomentar la corrupción. Hace del Estado un instrumento represivo al servicio de sus propios objetivos. *Es tiempo de reconstruir y democratizar el Estado.*

7. Es tiempo de ser verdaderos ciudadanos

Millones de personas no tienen derecho al voto porque son inmigrantes y millones más no votan, por despecho, desaliento, crisis de los partidos, sentimiento de inutilidad o exclusión de la vida política. Influencias e intervenciones diversas suelen alterar a menudo el sentido de las elecciones. Pero la democracia no consiste en las solas elecciones. Es la participación en todos y cada uno de los niveles de la vida económica, política y cultural. *Es tiempo de ser verdaderos ciudadanos.*

8. Es tiempo de volver a nuclear los valores colectivos

La modernidad vehiculada por el capitalismo e ideologizada por el neoliberalismo ha destruido o pulverizado las culturas existentes. Ha hecho que estallen las solidaridades y que se resquebrajen las convicciones, y en su lugar ha puesto la exaltación del individuo, cuya eficiencia está a la medida de su éxito económico. Lejos de ser factor de emancipación para el conjunto de los pueblos, ha desembocado en una crisis de la educación, en violencias sociales y en explosiones de movimientos identitarios estériles, nacionalistas, étnicos o religiosos. *Es tiempo de volver a nuclear los valores colectivos.*

9. Es tiempo de mundializar las luchas sociales

La internacionalización de la economía podría significar un adelanto considerable para los intercambios materiales, sociales y culturales entre los seres humanos. Hoy, bajo su forma neoliberal, es una pesadilla que atormenta a las víctimas del desempleo, a los jóvenes que se preguntan por su porvenir, a los pueblos excluidos de la producción, a las naciones sometidas a los ajustes estructurales, a la desregulación del trabajo, a la erosión de los sistemas de seguridad social y a la eliminación de las redes de protección de los más débiles. *Es tiempo de mundializar las luchas políticas.*

10. Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblos

En todo el mundo se organiza la resistencia, se llevan a cabo luchas sociales y se buscan iniciativas alternas. Por doquier, mujeres, hombres, niños, desempleados, excluidos, oprimidos, obreros, campesinos sin tierra, comunidades víctimas del racismo, pobres de la ciudad, pueblos indígenas, estudiantes, intelectuales, migrantes, pequeños comerciantes, descastados, clases medias en decadencia, simples ciudadanos, afirman su dignidad, exigen sus derechos

humanos, hacen que se respete el patrimonio natural y practican la solidaridad. Unos han entregado su vida por estas causas, otros son héroes cotidianos. Unos reconstruyen sus situaciones concretas, otros experimentan con fórmulas la renovación de la economía. Unos sientan las bases para otra política, otros crean una cultura nueva. *Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblos.*

11. Ha llegado el tiempo de las convergencias

Convergencia de las luchas, convergencia de los saberes, convergencia de las resistencias, convergencia de las alternativas, convergencia de los espíritus, convergencia de los corazones, hacia un mundo de justicia e igualdad, de inventiva y progreso material, de optimismo y florecimiento espiritual. Este mundo podemos construirlo si encontramos alternativas viables al neoliberalismo y a la mundialización unilateral, alternativas que se basen en los intereses de los pueblos y el respeto a las diferencias nacionales, culturales y religiosas. *Ha llegado el tiempo de las convergencias.*

12. El tiempo de un pensamiento creador y universal se abre ante nosotros

El análisis de las consecuencias económicas, sociales, ecológicas, políticas y culturales de la organización económica actual conducirá a su deslegitimación.

La búsqueda del equilibrio entre la iniciativa personal y los objetivos colectivos dará paso a nuevas fórmulas. El estudio de la expansión de sectores no mercantiles, el de las técnicas de producción que toman en cuenta el bienestar de quienes las utilizan, el de la organización y de la naturaleza del trabajo, contribuirán también a la creación de una organización colectiva más humana. *El tiempo de un pensamiento creador y universal se abre ante nosotros.*

13. El tiempo de la acción ya ha comenzado

La democracia ya no es tan solo una meta en la organización de las sociedades. Aparece también como la clave para el funcionamiento de los movimientos sociales, de los partidos políticos, las empresas, las instituciones, las naciones y los órganos internacionales. Se ha venido experimentando como un aporte esencial para el respeto de los intereses populares y la salvaguarda de la seguridad nacional e internacional. La apertura de espacios para todas las culturas, por cuanto todas forman parte del patrimonio de la humanidad, permite superar progresivamente los repliegues identitarios reduccionistas. La existencia de Estados democráticos, competentes y transparentes aparece como la base para el restablecimiento de su poder de regulación. Los reagrupamientos económicos y políticos regionales, basados en la complementariedad interna, se perfilan como la mejor respuesta a las necesidades reales de la población y como una alternativa consistente a la mundialización neoliberal. Reforzar y democratizar las instituciones internacionales, regionales y mundiales se ha convertido en un objetivo realizable, del que dependen el progreso del derecho internacional y la insoslayable regulación de las relaciones económicas, sociales y políticas, tanto en el plano mundial, como en los ámbitos del capital financiero, de la fiscalidad, de las migraciones y del desarme. *El tiempo de la acción ya ha comenzado.*

Hoy, es menester crear una red de personas comprometidas, de organizaciones populares, de movimientos sociales, de centros de estudio. Ha llegado el momento de constituir un foro de los foros dispersos en el mundo. Es preciso reflexionar y trabajar juntos, apoyar las luchas sociales abiertas al porvenir, estimular las alternativas viables a la mundialización neoliberal, difundir los resultados de los trabajos y las experiencias. Estamos seguros de que se puede construir una democracia universal, respetuosa de la identidad y de la dignidad de todos los seres humanos. *Es tiempo de revertir el curso de la historia.*

¿Desea participar en esta aventura?

Comuníquese con:

Samir Amin et Bernard Founou
FTM, B. P. 3501. Dakar, Senegal
Telf. (221) 21 11 44
Fax (221) 21 11 44
E-mail: itm@syted.reter.sn

François Houtart
Centre Tricontinental
Ave. Sainte Gertrude 5.
B-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
Telf. (32-10) 45 08 22
Fax (32-10) 45 31 52
E-mail: houtart@ucl.ac.be

Pablo González Casanova
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades. UNAM
Universidad de México
Ciudad de México, México
Telf. (525) 559 67 02
Fax (525) 616 29 88
E-mail: casanova@servidor.unam.mx

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3482

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only